السلسلة الاجتماعية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

كلود ليڤي شتراوس

العرق والتاريخ

ترجمة: د. سليم حداد



العرق والتاريخ

الطبعة الثانية

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف : ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص . ب : ٦٣١١ / ١١٣ تلكس : LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ لبنان

كلود ليفي شتراوس

العرق والتاريخ

ترجمة: د. سليم حداد

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

I - العرق والثقافة

إن الحديث عن مساهمة الأعراق البشرية في الحضارة العالمية ، يمكن أن يتضمن بعض المفاجآت في مجموعة من الكتيبات المخصصة للكفاح ضد التعصب العنصري . قد يكون من العبث تكريس هذا القدر من الطاقة والجهد للبرهنة على أن لا شيء في الوضع الحاضر للعلم ، يسمح بتأكيد التفوق أو الدونية الثقافية لعرق من الأعراق بالنسبة الى عرق آخر ، إذا كان ذلك فقط من أجل إعادة التماسك خلسة لفكرة العرق مع إعتقادنا بأننا نبرهن أن التجمعات الاثنية الكبيرة التي تؤلف الانسانية قد أسهمت بحد ذاتها مساهمات خاصة في التراث العام .

ولكن لا شيء أبعد عن هدفنا كمثل هذه المهمة التي تؤدي فقط الى صياغة النظرية العرقية بطريقة عكسية . وعندما نسعى للتعرف على مزايا الأعراق البيولوجية من خلال الخصائص النفسانية الخاصة بها ، فإننا نبتعد بالقدر نفسه عن الحقيقة العلمية وذلك من خلال تعريفها بطريقة إيجابية أو سلبية . يقتضي ألا ننسى أن غوبينو(Gobineau) الذي جعل منه التاريخ أباً للنظريات العرقية ، لم يكن ، مع ذلك ، يدرك مسألة « تفاوت الأعراق البشرية » بطريقة كمية وإنما بطريقة كيفية ، إذ

بالنسبة له ، لم تكن الأعراق الكبرى الأولى التي كانت تتألف منها البشرية في بداياتها ـ البيض والصفر والسود ـ كثيرة التفاوت بالقيمة المطلقة وإنما هي متنوعة في قابلياتها الخاصة. إن عاهة الانحطاط تتعلق بالنسبة له بظاهرة التهجين أكثر من تعلقها بموقع كل عرق في سلّم القيم المشتركة بينها جميعاً ، وهي إذن معدة لتصيب الانسانية بكاملها ، المحكومة بتهجين مندفع أكثر فأكثر ، دون تمييز بين الأعراق ، لكن الخطيئة الأصلية للانتروبولوجيا تكمن في الخلط بين الفكرة المحض بيولوجية للعرق (وذلك مع الافتراض ، أن هذه الفكرة يمكنها ، حتى على هذه الأرضية المحدودة ، إدعاء الموضوعية ، الأمر الذي يخالفه علم الوراثة الحديث) ، والنتاج الاجتماعي والنفساني للثقافات الانسانية . وقد كفى غوبينو(Gobineau) أن يرتكب هذه الخطيئة ليجد نفسه أسير الحلقة الجهنمية التي تؤدي من خطأ ثقافي لا يستبعد النية الحسنة ، الى التبرير غير الارادي لكل محاولات التمييز والاستغلال .

كذلك ، عندما نتحدث في هذه الدراسة ، عن مساهمة الأعراق البشرية في الحضارة ، فإننا لا نريد القول أن المساهمات الثقافية لآسيا أو لأوروبا ، لأفريقيا أو لأميركا تتسم بخصوصية معينة ، كون هذه القارات مأهولة بالأجمال من قبل سكان ينتمون الى أرومة عرقية مختلفة . وإذا كانت هذه الخصوصية موجودة ـ وهذا الأمر ليس قابلاً للشك ، فإنها تعود لظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية ، وليس نتيجة لقابليات متميزة متصلة بالتكوين التشريحي أو الفزيولوجي للسود أو الصفر أو البيض . لكن ظهر لنا أن هذه السلسلة من الكتيبات ، عندما سعت جهدها لاعلان صوابية وجهة النظر السلبية هذه ، كانت تخاطر ، في الوقت نفسه ، بأن تنحي الى المرتبة الثانية جانباً مهماً جداً كذلك من

الحياة الانسانية وهو أن هذه الأخيرة لا تتطور في ظل نظام متماثل الرتابة ، ولكن عبر نماذج منوعة جداً من المجتمعات والحضارات . هذا التنوع الثقافي والجمالي والاجتماعي ليس متصلاً بأية علاقة سببية بالتنوع الموجود على الصعيد البيولوجي ، بين بعض الجوانب المنظورة للتجمعات الانسانية ، إذ أن هذا التنوع مواز له فقط على أرضية أخرى . ولكنه يتميز عنه في الوقت نفسه بميزتين هامتين : أولاً انه يقع في مرتبة أخرى من حيث الأهمية ، لأنه ثمة ثقافات إنسانية أكثر بكثير من الأعراق البشرية ، طالما أن الاولى تعد بالآلاف والثانية بالوحدات ، كما أن ثقافتين أنتجهما إناس ينتمون الى العرق نفسه يمكن أن تختلفا بقدر ما تختلف ثقافتان تعودان لأناس ينتمون لمجموعات عرقية متباعدة وربما أكثر منها . من جهة ثانية ، وعلى عكس التنوع بين الأعراق الذي تعتبر فائدته الرئيسة ، كشفه عن أصلها التاريخي وعن توزعها في المكان ، فإن التنوع بين الثقافات يطرح مشاكل عديدة ، إذ يمكننا أن نتساءل عما إذا كان يشكل بالنسبة للانسانية غنماً أم غرماً ومن المتفق عليه أن هذه المسألة العامة يمكن أن تتشعب الى عدة مسائل .

وأخيراً علينا أن نتساءل خاصة عن فحوى هذا التنوع لئلا نقع في خطر رؤية العصبيات العرقية التي لم تكد تقتلع من جذورها البيولوجية ، تعود للظهور على أرضية أخرى . إذ إنه سيكون من العبث بمكان الحصول من العامة على الامتناع عن اعتناق تفسير ثقافي أو أخلاقي مرتبط بكوننا من ذوي البشرة السوداء أو البيضاء ، ومن ذوي الشعور الملساء أو المجعدة ، وأن تبقى صامتة أمام سؤال آخر تدل التجربة أنه يتعلق به مباشرة وهو التالي : إذا لم يكن ثمة قابليات عرقية غريزية ، كيف نفسر التقدم الكبير الذي قطعته الحضارات التي طورها الرجل

الأبيض كما نعلم ، في حين أن حضارات الشعوب الملونة بقيت متخلفة ، بعضها في منتصف الطريق ، والبعض الآخر قابع في تأخر يمكن أن يصل الى آلاف السنين أو عشرات الألوف منها ؟ لا يمكننا إذن أن ندعي أننا حليّنا سلباً مشكلة التفاوت بين الأعراق البشرية إذا لم نوجه اهتمامنا كذلك الى مشكلة التفاوت أو التنوع - بين الثقافات الانسانية التي ترتبط بها عامة ، ارتباطاً وثيقاً ، في الواقع إذا لم يكن في القانون .

II ـ تنوع الثقافات

لكي نفهم كيف تختلف الثقافات الانسانية فيما بينها والى أي مدى ، وما إذا كانت هذه الفروقات تلغي بعضها بعضاً أو تناقض بعضها بعضاً ، أو ما إذا كانت تتعاضد لتشكل مجموعة متناسقة ، علينا أولاً أن نحاول إجراء جردة لها . ولكن الصعوبات تبدأ هنا ، إذ علينا أن نأخذ بالحسبان أن الثقافات الانسانية لا تختلف فيما بينها بالطريقة نفسها ولا على الصعيد نفسه . في البدء نحن أمام مجتمعات متناثرة في المكان ، بعضها قريب والآخر بعيد ، لكنها مع ذلك معاصرة لبعضها . ثم علينا أن نأخذ بالحسبان أشكال الحياة الاجتماعية التي تتالت في الزمن والتي لا نستطيع التعرف عليها بالتجربة المباشرة . يستطيع كل امرىء أن يتحول الى عالم في الأجناس وأن يذهب ليتقاسم الحياة مع مجتمع يثير اهتمامه ، إلا أنه على العكس ، حتى ولو تحول الى مؤرخ أو عالم آثار ، لن يستطيع أبداً ، الاتصال بشكل مباشر ، بحضارة زائلة ، ولكن عبر الوثائق المكتوبة أو الآثار الباقية التي خلفها هذا المجتمع أو ذاك . وأخيراً علينا ألا ننسى أن المجتمعات المعاصرة التي لم تعرف الكتابة ، مثل تلك التي نسميها « متوحشة » أو « بدائية » ، سبقتها هي أيضاً أشكال أخرى ، من المستحيل عملياً التعرف عليها ، ولو بطريقة غير مباشرة .

وإذا كان لنا أن نقوم بجردة صادقة لاحتفظنا لها بخانات بيضاء يفوق عددها دون شك عدد الخانات التي نشعر فيها أننا جديرون بتدوين شيء ما . وثمة حقيقة أولى تفرض نفسها وهي ، أن تنوع الثقافات الانسانية هي في الواقع حالياً ، وفي الواقع والقانون ماضياً ، أكبر بكثير وأغنى من كل ما نحن مهيأون لمعرفته على الاطلاق .

لكن حتى ولو تملكنا شعور بالتواضع واقتنعنا بهذه الحدود ، فإننا نصادف مشاكل أخرى . ماذا تعني لنا الثقافات المختلفة ؟ يبدو بعضها مختلفاً ولكن إذا هي نشأت من جذع واحد مشترك فإنها لا تختلف عن بعضها بالنسبة نفسها التي يختلف فيها مجتمعان لم تقم بينهما في أي وقت من الأوقات أي علاقات . وهكذا فإن امبراطوريتي الأنكا (INCAS) في البيرو وفي الداهومي في أفريقيا تختلفان فيما بينهما بشكل أكثر وضوحاً وتأكيداً من انكلترا والولايات المتحدة الأميركية حالياً على سبيل المثال ، على الرغم من أنه يقتضي التعامل مع هذين المجتمعين على أنهما مجتمعين متميزين . في المقابل تبدو المجتمعات التي أقامت مؤخراً صلات حميمة فيما بينها وكأنها تقدم لنا صورة حضارة واحدة ، في حين أنها وصلت إليها عبر طرق مختلفة ليس من حقنا إهمالها . ثمة في الوقت نفسه في المجتمعات البشرية ، قوى تعمل في اتجاهات متعارضة ، بعضها ينحو الى المحافظة على الخصائص المميزة وحتى التشديد على إبرازها ، في حين أن البعض الآخر يعمل في اتجاه التوافق والتقارب . تقدم لنا دراسة اللغة أمثلة واضحة لمثل هذه الظواهر ؛ هكذا ، في الوقت نفسه ، الذي تميل فيه لغات من جذر واحد للاختلاف الواحدة بالنسبة للاخرى (مثل اللغات الروسية والفرنسية والانكليزية) ، فإن لغات ذات جذور متنوعة ، ولكنها محكية في أقاليم متلاصقة ، تقدم

سمات مشتركة ، مثل اللغة الروسية التي اختلفت في بعض الوجوه عن اللغات السلافية الاخرى لتقترب ، من الناحية اللفظية على الأقل ، من اللغتين الفنلندية ـ الهنغارية Finno-ougrienne) والتركية المحكيتين في المناطق الجغرافية المجاورة لها مباشرة .

عندما ندرس مثل هذه الوقائع ـ علماً أن حقولاً أخرى من الحضارة مثل المؤسسات الاجتماعية والفن والدين ، تقدم بسهولة وقائع مشابهة ـ نصل الى التساؤل عما إذا لم تكن المجتمعات الانسانية تُعرّف ، بالنسبة لعلاقاتها المتبادلة بحد أعلى من التنوع لا يمكنها الذهاب أبعد منه كما أنه لا يمكنها كذلك أن تنزل الى ما دونه دون خطر . ويتبدل هذا الحد الأقصى بفعل عدد المجتمعات وأهميتها من ناحية الكثافة السكانية وتباعدها الجغرافي ووسائل اتصالها (المادية والثقافية) المتوفرة لها . وبالفعل فإن مسألة التنوع لا تطرح بالنسبة للثقافات المقصودة في علاقاتها المتبادلة وحسب ، ولكنها موجودة كذلك في داخل كل مجتمع ، داخل كل التجمعات التي يتشكل منها ، فالفئات والطبقات ، والأوساط المهنية والطائفية . . . الخ ، تظهر بعض الاختلافات التي تعلق عليها كل واحدة منها أهمية قصوى . ويمكننا التساؤل عما إذا لم يكن هذا التنوع الداخلي يتجه الى النمو عندما يصبح المجتمع ، تحت تأثير علاقات أخرى ، أكثر ضخامة وأكثر تجانساً . تلك كانت على ما يبدو حالة الهند القديمة ، مع نظامها الفئوي الذي انتعش على أثر استتباب الهيمنة الآرية .

يتضح إذن أن تنوع الثقافات الانسانية يجب ألا يتم إدراكه على نحو ساكن . هذا التنوع ليس تنوع عينة جامدة أو دليل جاف . ومما لا شك فيه أن أبناء البشر قد أنجزوا ثقافات مختلفة بفعل التباعد الجغرافي

والخصائص المميزة للبيئة والجهل الذي كانوا فيه بالنسبة لسائر البشرية ، ولكن ذلك لا يكون شديد الصحة إلا إذا كانت كل ثقافة أو كان كل مجتمع مرتبطاً ومتطوراً في عزلة عن المجتمعات الأخرى. إلا أن ذلك لم يحدث إلا ربما في أمثلة استثنائية على غرار التسمانيين(*) (وهنا أيضاً لفترة محدودة فقط) . فالمجتمعات البشرية ليست أبداً وحيدة ، وعندما تبدو في أقصى درجات الانفصال فإن ذلك يأخذ أيضاً شكل الكتل أو المجموعات . وهكذا ليس من المغالاة الافتراض أن الثقافات في الأميركتين الشمالية والجنوبية كانت منقطعة عن أي اتصال تقريباً مع سائر أرجاء العالم خلال حقبة من الزمن امتدت ما بين عشرة آلاف وخمسة وعشرين ألف سنة . ولكن هذا الجزء من البشرية المنفصل عنها، كان يتشكل من مجتمعات عديدة منها الكبيرة ومنها الصغيرة كانت تربط ما بينها صلات وثيقة . والى جانب الفوارق الناتجة عن العزلة كان ثمة فوارق بنفس القدر من الأهمية ، ناتجة عن التجاور مثل الرغبة في التعارض وفي التمايز وفي تحقيق الذات . فالكثير من العادات لم ينشأ نتيجة لحاجة داخلية أو حادثة مناسبة ولكنه نشأ نتيجة إرادة عدم البقاء في فراغ بالنسبة لمجموعة مجاورة كانت تخضع لاستعمال محدد، مجالاً لم يخطر ببال أحد أن يضع القواعد له . وبالتالي فإن تنوع الثقافات الانسانية لا ينبغي أن يدعونا الى نظرة مجزئة أو مجتزأة ، إذ انه نتيجة للعلاقات التي تجمع ما بين الجماعات أكثر مما هو بفعل انعزالها عن بعضها البعض .

(*) تسمانيا : جزيرة تقع جنوبي شرقي أستراليا .

III ـ النزعة العرقية أو (المركزية الاثنيّة)

يبدو مع ذلك ، أن تنوع الثقافات لم يظهر للناس إلا نادراً كما هو علي حقيقته ، باعتباره ظاهرة طبيعية ، ناتجة عن العلاقات المباشرة أو غير المباشرة بين المجتمعات ، وإنما رأوا فيه نوعاً من الغرابة والفضيحة . ولم يؤد كثيراً تقدم المعرفة في هذا المجال الى تبديد هذا الوهم لصالح نظرة أكثر دقة من قبوله أو إيجاد الوسيلة للرضوخ له .

إن الموقف الأكثر قدماً ، والذي يستند دون شك الى أسس نفسانية متينة نظراً لأنه ينزع للظهور مجدداً لدى كل منا عندما نكون في موقع غير منتظر ، إنما يتمثل في الرفض الكامل للأشكال الثقافية ، الاخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، البعيدة كل البعد عن القيم التي نعتنقها . فتعابير مثل « عادات متوحشين » و « ذلك ليس من عندياتنا » و « كان علينا ألا نسمح بذلك » الخ ، والكثير من ردود الفعل الفظة التي تعبر عن القشعريرة نفسها وعن التقزز نفسه أمام أساليب العيش والاعتقاد والتفكير الغريبة عنا . وهكذا كانت العصور القديمة l'Antiquité تخلط كل ما لا يشترك مع الثقافة اليونانية (ومن بعد الثقافة اليونانية ـ الرومانية) تحت اسم البربري ، وفيما بعد استعملت الحضارة الغربية تعبير متوحش في المعنى ذاته . فقد كان يختفي وراء هذه

الصفات الحكم نفسه ، إذ من المرجح أن كلمة بربري تقود من الناحية اللغوية الى غموض وجمجمة أغاني العصافير ، بمواجهة القيمة التعبيرية للغة البشرية ، وكذلك كلمة متوحش التي تعني أنه آت « من الغابة » ، تذكر بنوع من الحياة الحيوانية بمواجهة الثقافة الانسانية . وفي كلتا الحالتين نرفض القبول بواقعة تنوع الثقافة نفسها ، ونفضل أن نرمي خارج الثقافة ، في الطبيعة ، كل ما لا يتوافق مع القواعد التي نعيش في ظلها .

إن وجهة النظر البسيطة هذه ولكن العميقة الرسوخ لدى أغلب الناس ، ليست بحاجة للمناقشة بما أن هذا الكتيب يشكل تحديداً النقض لها . ويكفي أن نلاحظ هنا مفارقة خفية ذات مغزى . إن هذا الموقف الفكرى الذي نرمي باسمه « المتوحشين » (أو كل الذين نختار اعتبارهم كذلك) خارج الانسانية ، هو تماماً الموقف الأبرز والأكثر تميزاً لهؤلاء المتوحشين أنفسهم . وبالفعل نحن نعلم أن فكرة الانسانية ، التي تشمل دون تمييز في العرق أو الحضارة ، كل أشكال النوع البشري ، لم تظهر سوى متأخرة جداً ولم تعرف إلا انتشاراً محدوداً . وحيث يبدو أنها وصلت الى أعلى درجات تطورها ، ليس مؤكداً على الاطلاق ـ والتاريخ القريب يثبت ذلك ـ أنها ترسخت بمنأى عن الالتباس والتقهقر . ولكن ، كان يبدو ، بالنسبة لقطاعات واسعة من الجنس البشري وطوال عشرات الألوف من السنين ، أن هذه الفكرة كانت غائبة غياباً كلياً . تتوقف الانسانية عند حدود القبيلة أو الجماعة اللغوية وأحياناً حتى عند حدود القرية ، الى الحد الذي تشير فيه أعداد كبيرة من السكان الى نفسها باسم يعني « الناس » (وأحياناً ـ تقول بكثير من الرصانة ـ « الطيبون » « الممتازون » ، « الكاملون) ، الأمر الذي

يعني أن القبائل الأخرى ، والمجموعات والقرى لا تشترك في الفضائل - وحتى في الطبيعة - الانسانية ، ولكنهم يتألفون على الأكثر ، من « السيئين » ومن « الأشرار » ومن « قرود الأرض » أو من « بيض القمل » . ونذهب غالباً الى حد حرمان الأجنبي من درجة الحقيقة الأخيرة هذه وذلك بأن نجعل منه « شبحاً » أو « خيالاً » . وهكذا تتحقق أوضاع غريبة حيث يتبادل متحدثان الرد بقسوة . في بلاد الانتيل الكبرى ، بعد عدة سنوات من اكتشاف أميركا ، في حين كان الاسبان يرسلون بعثات التحقيق للبحث في ما إذا كان السكان الاصليون يملكون روحاً أم لا ، كان هؤلاء يعمدون الى إغراق السجناء البيض في المياه وذلك لكي يتحققوا عبر المراقبة الطويلة ، عما إذا كانت جثتهم عرضة للتحلل أم لا .

هذه الطرفة النافرة والمأسوية تبرز جيداً مفارقة النسبية الثقافية (التي سنراها فيما بعد بأشكال مختلفة) ، وإنه بالقدر الذي ندعي فيه إقامة تمييز بين الثقافات والأعراف ، بالقدر الذي ننتسب أكثر ما يكون الى تلك التي نحاول إنكارها . فبرفضنا صفة الانسانية على الذين يبدون الأكثر « وحشية » أو « بربرية » من ممثليها ، لا نقوم إلا باستعارة واحد من مواقفهم المميزة ، منهم . إن البربري هو قبل كل شيء ، الانسان الذي يعتقد بوجود البربرية .

مما لا شك فيه أن أنظمة الانسانية الكبرى ، الفلسفية والدينية - سواء البوذية والمسيحية أو الاسلام، والنظريات الرواقية، والكانتية أو الماركسية - قد وقفت ضد هذا الضلال . لكن المطالبة البسيطة بالمساواة الطبيعية بين جميع الناس وبالأخوة التي يقتضي أن تجمع بينهم ، دون

تمييز بين الأعراق والثقافات ، يحمل بعض ما هو مخيب للفكر، لأنها تهمل تنوعاً واقعياً ، يفرض نفسه أمام الملاحظة ، ولا يكفي القول بأنه لا يؤ ثر على جوهر المسألة ، لكي يصبح متاحاً لنا نظرياً وعملياً ، العمل وكأنه ليس موجوداً . وهكذا تلاحظ بحق مقدمة الاعلان الثاني للأونيسكو حول موضع الأعراق ، أن ما يقنع رجل الشارع ، بوجود الأعراق ، هو « التأكد المباشر لحواسّه عندما يرى معاً أفريقياً وأوروبياً وأسيوياً وهندياً أميركياً » .

كذلك الاعلانات الكبرى لحقوق الانسان ، تحمل هي الأخرى في طياتها ، قوتها وضعفها باعلانها مثالاً غالباً ما ينسى حقيقة أن الانسان لا يحقق طبيعته في إنسانية مجرّدة، ولكن في ثقافات تقليدية حيث التبدلات الأكثر ثورية لا تحول دون استمرار أعراف بكاملها ، وهي تعبر عن نفسها عبر وضعية محددة بدقة في الزمان والمكان . وعندما وجد الانسان الحديث نفسه بين الاغراء المزدوج في أن يدين تجارب تصدم عواطفه أو أن ينكر فوارق لا يفقهها ثقافياً ، استسلم الى تأملات فلسفية واجتماعية كثيرة لكي يقيم تسويات باطلة بين هذه الأقطاب المتناقضة ، ولكي يعرض تنوع الثقافات مع سعيه المستمر لالغاء ما تحفظ له من أشياء مخزية ومزعجة .

ولكن مهما تكن مختلفة وأحيانا غريبة ، فإن كل هذه التأملات تصل في الواقع الى المحصلة نفسها ، التي تعبر عنها أفضل تعبير صيغة النشوئية المغلوطة (faux évolutionnisme) . على ماذ تشتمل ؟ المقصود ، بالتحديد ، محاولة لألغاء التنوع الثقافي عبر التظاهر بالاعتراف الكامل به . لأننا إذا ما عالجنا الحالات المختلفة التي توجد فيها المجتمعات البشرية ، سواء القديمة أو البعيدة ، على أنها أطوار أو

مراحل تطور وحيد منطلق من النقطة نفسها ، يقتضي أن يؤدي بها الى الهدف ذاته ، نرى بوضوح أن التنوع لم يعد سوى ظاهري ، فتصبح الانسانية واحدة ومتماثلة . إلا أن هذه الوحدة وذاك التماثل لا يمكن أن يتحققا إلا تدريجياً ، كما أن تنوع الثقافات يظهر أوقات عملية تخفي حقيقة أعمق أو تؤخر ظهورها .

قد يبدو هذا التعريف مبتسراً عندما تكون حاضرة في الذهن الاكتشافات الهائلة للداروينية . لكن هذه الأخيرة ليست مقصودة هنا إذ إن النشوئية البيولوجية وشبه النشوئية اللتين لدينا هنا ، هما نظريتان مختلفتان جداً . فقد نشأت الأولى بمثابة افتراض واسع للعمل ، قائم على ملاحظات حيث الحيّز المتروك للتفسير صغير جداً . وهكذا فإن الأنماط المختلفة التي تشكل علم نسب الخيل يمكن إدراجها في سلسلة تطورية لسببين إثنين : الأول هو أنه يقتضي وجود حصان لتوليد حصان ، أما الثاني فهو أن طبقات أرضية متتابعة ، أي أنها من الناحية التاريخية ، الواحدة أقدم من الأخرى ، تحتوي على هياكل عظمية متنوعة بطريقة متدرجة من الشكل الأقرب عهداً الى الشكل الأبعد عهداً . وهكذا يصبح من المرجح جداً أن حصان الهيباريون (المتحجر) هو الجد الحقيقي لحصان : Equus caballus .

أن المنطق نفسه يطبق بدون شك على الجنس البشري وعلى أعراقه . ولكن عندما ننتقل من الوقائع البيولوجية الى الوقائع الخاصة بالثقافة ، تتعقد الأشياء بشكل خاص . يمكننا أن نجمع من الأرض أشياء مادية وأن نتأكد وفقاً لعمق الطبقات الجيولوجية أن الشكل أو التقنية المتبعة في صناعة نوع معين من الأجسام يتبدل تدريجياً . ومع ذلك فان الفأس لا تعطي فيزيائياً الولادة لفأس أخرى على غرار الحيوان . والقول في هذه

الحالة الأخيرة أن فأساً تطورت انطلاقاً من فأس أخرى يشكل إذن صيغة مجازية وتقريبية خالية من الحقيقة العلمية التي تتعلق بالتعبير المشابه المطبق على الظواهر البيولوجية . فما هو صحيح بالنسبة للاشياء المادية التي يتأكد وجودها المادي في التربة بالنسبة لحقب محددة ، هو أكثر صحة أيضاً بالنسبة للمؤسسات والعقائد والأذواق التي يبقى ماضيها مجهولاً بشكل عام بالنسبة لنا . إن فكرة التطور البيولوجي تتعلق بافتراض يتمتع بأرجحية عالية يمكن مصادفتها في مجال العلوم الطبيعية ، في حين أن فكرة التطور الاجتماعي أو الثقافي لا تقدم على الأكثر ، سوى طريقة جذابة لكنها ذات سهولة خطرة لتقديم الوقائع .

ذلك مع العلم أن هذا الفارق المهمل غالباً ، ما بين النشوئية الصحيحة والخاطئة يفسر بواسطة تاريخي ظهورهما الخاص . ومما لا شك فيه أن النشوئية الاجتماعية تلقت دفعاً قوياً من قبل النشوئية البيولوجية ولكنها سابقة لها من ناحية الوقائع . ودون الرجوع الى الأفكار القديمة التي استفاد منها باسكال ، والتي شبهت الانسانية بكائن حي يمر بالاطوار المتتابعة للطفولة والفتوة والنضج ، فان القرن الثامن عشر هو الذي رأى تفتح الرسوم البيانية الاساسية التي أصبحت فيما بعد غرضاً لكثير من التأملات : « لولبيات » فيكوVéco ، « اعماره الثلاثة » المعلنة « للحالات الثلاث » لدى كونتComte ، « وسلّم كوندورسيةCondorcet . لقد أنجز مؤسسا النشوئية الاجتماعية نظريتهما ونشراها قبل كتاب « أصل الأنواع » أو دون أن يقرآ هذا الكتاب . إن النشوئية الاجتماعية ، مع سبقها للنظرية العلمية النشوئية البيولوجية ، ليست في الغالب ، سوى التمويه العلمي الكاذب لموضوع فلسفي قديم لم يعد من المؤكد أبداً أن الملاحظة والاستقراء يمكن أن يقدما ذات يوم المفتاح لفهمه .

IV ـ الثقافات القديمة والثقافات البدائية

أشرنا الى أن كل مجتمع يمكنه ، من خلال وجهة نظره الخاصة ، تصنيف الثقافات الى ثلاثة أنواع هي : الثقافات المعاصرة له ، ولكن الموجودة في مكان آخر من الكرة الأرضية ، والثقافات التي ظهرت في المكان نفسه تقريباً ، ولكنها كانت سابقة في الزمان ، وأخيراً ، الثقافات التي وجدت على السواء في زمان سابق لزمانه وفي مكان مختلف عن مكان وجوده .

ورأينا أن هذه المجموعات الثلاث معروفة بدرجات متفاوتة . ففيما يتعلق بالأخيرة ، وعندما يكون المقصود ثقافات لم تعرف لا الكتابة ولا الهندسة وكانت ذات تقنية بدائية (كما هي الحال بالنسبة لنصف المسكونة وبالنسبة لتسعين الى99 ٪ ، حسب المناطق ، للمدة الزمنية المنقضية منذ بدء الحضارة)،يمكننا القول أننا لا نستطيع معرفة شيء عنها وأن كل ما نحاول تقديمه لأنفسنا في موضوعها ينحصر في افتراضات مجانية . وعلى عكس ذلك ، من المرغوب فيه كثيراً السعي لأقامة علاقات مساوية لنظام من التسلسل في الزمن ، ما بين ثقافات المجموعة الأولى . كيف لا تذكّر المجتمعات المعاصرة التي بقيت على جهل بالكهرباء والآلة البخارية ، بالمرحلة ذاتها من تطور الحضارة الغربية ؟ كيف لا نقارن

القبائل الأصلية التي لم تعرف لا الكتابة ولا التعدين ولكنها كانت ترسم الوجوه على الجدران الصخرية وتصنع أدواتها من الحجارة ، كيف لا نقارنها مع الأشكال القديمة لهذه الحضارة نفسها ، التي أثبتت الآثار المكتشفة في مغاور فرنسا واسبانيا ، تماثلها ؟ هنا بالذات أخذت النشوئية الخاطئة مداها. ومع ذلك، إن هذه اللعبة الجذابة، التي نستسلم لها دون مقاومة تقريباً كلما سنحت لنا الفرصة (ألم يكن يسر السائح الغربي في العثور على « القرون الوسطى » في الشرق ، وعلى « عصر لويس الرابع عشر » في بكين ما قبل الحرب العالمية الأولى ، و « عصر الحجر » وسط السكان الأصليين لأستراليا أو غينيا الجديدة؟) ، لعبة مؤذية الى أقصى حد . نحن لا نعرف من الحضارات الغابرة سوى بعض الجوانب ، وهذه الجوانب تصبح أقل عدداً ، كلما كانت الحضارة المعنية أكثر قدماً ، بما أن الجوانب المعروفة هي فقط تلك التي تمكنت من البقاء رغم تدمير الزمن . إذن تقوم هذه الطريقة على اعتبار الجزء بمثابة كل ، والاستنتاج أن بعض جوانب حضارتين (واحدة حالية وأخرى غابرة) تقدم حالات تشابه ، وذلك من أجل قياس جميع الجوانب . إلا أن هذه الطريقة في التحليل ليست فقط غير قابلة للصمود منطقياً بل إن الوقائع تكذبها في حالات كثيرة جداً .

كان التسمانيون (Tasmaniens) والبتاغون (Patagons) يملكون حتى وقت قريب نسبياً ، أدوات مصنوعة من الحجارة ، وثمة بعض القبائل الأسترالية والأميركية التي ما تزال تصنعها . لكن دراسة هذه الأدوات لا تساعدنا إلا قليلاً في فهم استعمال أدوات العصر الحجري القديم (paléolithique) كيف كان يتم استعمال الاسلحة الصوانية (coups- de- poing) الشهيرة التي كان يقتضي أن يكون

استعمالها محدداً جداً بما أن أشكالها وتقنياتها بقيت موحدة بشكل جامد طوال مائة أو مائتي ألف سنة ، وفي إقليم يمتد من انكلترا الى أفـريقيا الجنوبية ومن فرنسا الى الصين ؟ لماذا كانت تصلح القطـع الغريبـة ، المثلثـة والمسطحـة ، المكتشفـة بالمئـات أثنـاء الحفـريات في ليفالـوا (levalloisiennes) والتي لم يتوصل أي افتراض لتحليلها ؟ ماذا كانت « عصا القيادة » المزعومة ، المؤلفة من عظام الرنّة ؟ ماذا يمكن أن تكون تقنية ثقافات شعوب التاردنوا(tardénosiénnes) في فرنسا الذين تركوا وراءهم عدداً لا يصدق من قطع الحجارة المشطوبـة الصغـيرة ، ذات الأشـكال الهنـدسية اللامحـدودة التنـوع ، ولكنهـم تركوا القليل من الأدوات على مستوى اليد البشرية ؟ إن كل هذه الغوامض تبرهن على وجود تشابه ما بين المجتمعـات الحجـرية القديمـة وبعض المجتمعـات الأصلية المعاصرة ، إذ أنها استخدمت أدوات من الحجـر المشطـوب . ولكن ، حتى على الصعيد التقني من الصعب الذهاب أبعد من ذلك ، إذ إن وضع مواد البناء موضع التنفيذ وانماط الأدوات وبالتالي غايتها ، كانت مختلفة ولا تزيدنا الواحدة عن الأخرى علماً في هذا الموضـوع . كيف يمكنهـا إذن أن تفيدنـا حول اللغـة والمؤسسـات الاجتماعية أو المعتقدات الدينية ؟

إن إحدى التفسيرات الأكثر انتشاراً من بين تلك التـى ستوجبهـا النشوئية الثقافية، تتعامل مع الرسوم الصخرية التي تركتها لنا مجتمعات العصر الحجري المتوسط على أنها رموز سحرية مرتبطة بطقوس الصيد . وطريقة هذا الاستدلال هي التالية : للسكان البدائيين الحاليين طقوس للصيد، تبـدو لنـا غالبـاً خالية من أية قيمـة نفعية، وكذلك الرسوم الصخـرية السابقـة للتـاريخ ، سواء بعددهـا أو بوضعهـا في أعماق

المغاور ، تبدو لنا دون قيمة نفعية ، وقد نقشت من قبل الصيادين الأمر الذي يعني أنها كانت تستخدم في طقوس الصيد . يكفي الاعلان عن هذا الاستدلال الضمني لكي نقدر تناقضه . فضلاً عن ذلك إنها منتشرة بين غير المتخصصين ، إذ إن علماء الأجناس الذين اختبروا هؤلاء السكان البدائيين الذين عوملوا إرادياً بشتى الطرق عبر آدمية شبه علمية لم تحترم كثيراً تكامل الثقافات الانسانية ، متفقون على القول أن لا شيء ، في الوقائع الملاحظة ، يسمح بصياغة فرضية ما على أساس الوثائق المذكورة . وبما أننا نتحدث هنا عن الرسوم الصخرية ، نشير الى أنه باستثناء الرسوم الصخرية في جنوب أفريقيا (التي يعتبرها البعض من عمل سكان أصليين قريبي العهد) ، فإن الفنون « البدائية » بعيدة عن فن العصر الحجري الأخير(magdalénién، et aurégnacien) بعدها عن الفن الأوروبي المعاصر . لأن هذه الفنون تتسم بدرجة عالية من النمنمة تصل الى أقصى درجات التبديل ، في حين أن فن ما قبل التاريخ يقدم واقعية أخاذة . ثمة ما يغرينا أن نرى في هذه المهلة الأخيرة جذور الفن الأوروبي ، ولكن ذلك بالذات يكون غير دقيق بما أنه ، في الرقعة نفسها من الأرض ، كان فن العصر الحجري متبوعاً بأشكال أخرى ليس لها السمة نفسها . إن وحدانية المكان الجغرافي لا تغير شيئاً في حقيقة تتابع سكان مختلفين تتابعوا على البقعة نفسها ، كانوا يجهلون أو لا يكترثون بانجازات سابقيهم، وكان كل شعب منهم يجلب معه معتقدات وتقنيات وأنماط متعارضة .

في حالة هذه الحضارات ، تذكّر أميركا ما قبل كولومبوس ، عشية اكتشافها ، بالحقبة النيوليتية الأوروبية . لكن هذا التماثل لا يصمد كثيراً أمام الامتحان ، ففي أوروبا ترافقت الزراعة مع تدجين الحيوانات ، في

حين أن تطور الأولى السريع بشكل استثنائي في أميركا ترافق مع جهل شبه كامل (أو في شتى الأحوال ، بمحدودية كبيرة) للثانية . في أميركا استمرت أدوات عصور ما قبل التاريخ في الاقتصاد الزراعي الذي ترافق في أوروبا مع بداية التعدين .

ليس ضرورياً مضاعفة الأمثلة . اذ أن المحاولات الجارية لمعرفة غنى الثقافات الانسانية وخصوصياتها ، ولحصرها في حالة من الردود المتفاوتة التأخر للحضارة الغربية ، تصطدم بصعوبة أخرى هي أعمق بكثير : بشكل عام (وباستثناء أميركا التي سنعود اليها فيما بعد) ، وراء كل المجتمعات الانسانية ماضٍ هو بنفس الدرجة من العظمة تقريباً . ولكي نتعامل مع بعض المجتمعات على أنها « مراحل » من تطور البعض الأخرى علينا القبول حينئذٍ أن ثمة شيئاً حصل بالنسبة لهذه الأخيرة ولم يحصل شيء بالنسبة الى تلك - أو القليل جداً من الأشياء -. وبالفعل نتحدث اختيارياً عن « شعوب بلا تاريخ » (لنقول أحياناً أنها الاكثر سعادة) . هذه الصيغة الموجزة تعني فقط أن تاريخها مجهول وسيبقى كذلك ، ولكن ذلك لا يعني أنه غير موجود . فخلال عشرات وحتى مئات ألوف السنين ، ثمة كذلك أناس أحبوا وكرهوا وتألموا واخترعوا وقاتلوا . في الحقيقة لا وجود للشعوب الطفلة ، كل الشعوب راشدة ، حتى تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها وفتوتها .

يمكننا القول دون شك ، أن المجتمعات البشرية استعملت بدرجة متفاوتة زمناً ماضياً ، كان بالنسبة لبعضها زمناً ضائعاً ، وان بعضها كان مستعجلاً في حين أن البعض الآخر كان يعبث طوال الطريق . وهكذا نتوصل الى التمييز بين نوعين من التاريخ هما :

تاريخ مضطرد ، اكتسابـي ، يكدس الاكتشافـات والاختراعـات ليبني حضارات عظيمة ، وتاريخ آخر ، ربما كان بالحيوية ذاتها وواضعاً قيد العمل طاقات مماثلة ، ولكن تنقصه موهبـة التـركيب(synthèse) التي تميّز بها الأول . وكل تجديد ، بدل أن يأتي ليضاف الى تجديدات سابقة وموجهة في الاتجاه نفسه ، يذوب فيه في نوع من الدفق المتموج الذي لا يتوصل أبداً الى الابتعاد فترة طويلة عن الاتجاه الأولي .

يبدو لنا هذا المفهوم أكثر مرونة بكثير ، وأكثر دقـة من النظـريات التبسيطية التي حاكمناها في الفقرات السابقة . يمكننا الاحتفاظ لها بمكان في محاولتنا التفسيرية لتنوع الثقافات وذلك دون الاجحـاف بحـق أي واحدة منها . ولكن قبـل الوصـول الى هنـا ، علينـا البحـث في عدة مسائل .

V ـ فكرة التقدم

علينا في البدء ، أن نتفحص الثقافات العائدة الى الفئة الثانية من المجموعات التي ميزنا بينها ، وهي تلك التي سبقت تاريخياً الثقافة ـ أيا تكن ـ من خلال وجهة نظر ثقافتنا . إن وضعهـا أكثـر تعقيداً منـه في الحالات التي واجهناها سابقاً . إذ أن فرضية التطور ، التي تبدو غـير مؤكدة وهشة كثيراً عندما نستعملها لوضع تسلسل للمجتمعات المعاصرة المتباعدة في المكان ، ، تظهر هنا غير قابلة للنزاع ، لا بل تؤكدها مباشرة الوقائع . إننا نعلم ، عبر الشهادات المتطابقة لعلم الآثار وعصر ما قبل التاريخ وعلماء الأحاثة (*) ، أن أوروبا الحالية كانت مأهولة في البدء من قبل أجناس متنوعـة من صنف الرجـل الـذي كان يستخـدم الأدوات المصنوعة من الصوان ، والمشطوبـة بغـير انتظـام ، وأن ثقافاتـه الأولى تبعتها أخرى ، تهذب فيها تشطيب الحجر ، ثم ترافقـت مع الصقـل وصناعة العظام والعـاج ، كما أن صناعـة الأوانـي والحياكة والزراعـة وتربية الحيوان ظهرت فيما بعـد ، مترافقـة تدريجياً مع التعـدين الـذي

(*) الأحاثة : Paleontologie : علم يبحث في أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة كما تمثلها المتحجرات أو المستحاثات الحيوانية والنباتية .

نستطيع أن نميز كذلك مراحله . هذه الصيغ المتتابعة تنتظم إذن في اتجاه معين للتطور والتقدم ، وإن بعضها كان أعلى من البعض الآخر الذي كان في درجة أدنى . ولكن ، إذا كان كل ذلك صحيحاً كيف لا تؤثر هذه التمايزات بشكل حتمي ، على الطريقة التي نعامل بها أشكالاً معاصرة ، ولكنها تبرز فيما بينها فوارق مماثلة ؟ وبهذه النتيجة تتعرض إذن استنتاجاتنا السابقة لخطر إعادة النظر بها .

إن التقدم الذي أنجزته الانسانية منذ وجودها ظاهر وواضح الى الحد الذي تتحول فيه أي محاولة لمناقشته الى ضرب من البلاغة . ومع ذلك ، ليس من السهولة الاعتقاد بتنظيم مظاهر التقدم في سلسلة منتظمة ومتلاحقة . منذ حوالي خمسين سنة ، كان العلماء يستعملون ، من أجل تقديم هذه المظاهر ، مخططات ذات بساطة عجيبة : عمر الحجر المشطوب ، عمر الحجر المصقول أعمار النحاس والبرونز والحديد . ذلك كان سهلاً جداً . نحن نظن الآن أن صقل الحجارة وتشطيبها عرفا أحياناً في آن واحد ، وعندما تحجب التقنية الثانية حجباً كاملاً الأولى ، فذلك ليس كنتيجة لتقدم تقني عفوي صادر عن المرحلة السابقة ، وإنما كمحاولة لتقليد الأسلحة والأدوات المعدنية التي تملكها حضارات أكثر « تقدماً » دون شك ، ولكنها في الواقع معاصرة للمشتبهين بها ، بواسطة الحجر . وعلى عكس ذلك ، فصناعة الفخار ، التي كنا نعتقدها مرافقة « لعصر الحجر المصقول » ترافقت مع الحجر المشطوب في بعض مناطق شمال أوروبا .

وإذا اقتصرنا على حقبة الحجر المشطوب ، المسمى العصر الحجري ، كان يسود الاعتقاد حتى عدة سنوات خلت ، أن الأشكال المختلفة لهذه التقنية ـ التي تتسم بها على التوالي الصناعات à nuelei

والصناعات à éclats والصناعات à lames ـ تتعلق بتقدم تاريخي ذي ثلاث مراحل نسميها العصر الحجري الأدنى والعصر الحجري الوسيط والعصر الحجري الأعلى . بات من المقبول حالياً أن هذه الأشكال الثلاثة قد تعايشت ، مشكلةً ، ليس مراحل تقدم باتجاه وحيد ، ولكن جوانب أو ، كما يقال ، « سماء » حقيقة ليست ثابتة دون شك ، ولكنها خاضعة لتبدلات وتحولات معقدة جداً . في الواقع ، توصل سكان الليفلوا Levalloisien الذين سبق وذكرناهم والذين حصل ازدهارهم ما بين الألف المائتين وخمسين ، والألف السبعين قبل العصر المسيحي ، الى إتقان تقنية تشطيب الحجارة التي لن نصادفها ، إلا في نهاية العصر النيوليتي ، بعد ما يقرب من مائتين وخمسة وأربعين الى خمسة وستين ألف سنة ، والذي يصعب علينا كثيراً نقله حالياً .

إن كل ما هو صحيح بالنسبة للثقافات هو كذلك على مستوى الأعراق ، دون أن نتمكن من إقامة (بسبب درجات السمو المختلفة) أية علاقة سببية بين العمليتين ، ففي أوروبا ، لم تسبق الانسان النيدرتال أقدم أشكال الانسان(Homo sapiens) ، فأولئك كانوا معاصريه وحتى ربما سابقين له . وليس مستبعداً أن الأنماط الأكثر تنوعاً للبشر قد تعايشت في الزمن ، إذا لم تكن قد تعايشت في المكان ، مثل « أقزام » أفريقيا الجنوبية وعمالقة الصين وأندونيسيا . . الخ .

مرة أخرى ، لا يهدف كل ذلك الى إنكار حقيقة تقدم الانسانية ، ولكنه يدعونا لادراكه بحذر أكبر . إن تطور المعارف لعصر ما قبل التاريخ وعلوم الآثار تميل الى نشر الصيغ الحضارية في المكان ، تلك الصيغ التي كنا نتصور أنها متدرجة في الزمن . ذلك يعني شيئين : أولاً ، إن « التقدم » (إذا كان هذا التعبير ما زال يناسب لتعيين حقيقة

مختلفة جداً عن تلك التي طبقناه عليها في البدء) ، ليس ضرورياً ولا مضطرداً ، إنه يحصل عبر قفزات أو وثبات أو كما يقول علماء الأحياء عبر التحولات الفجائية . هذه القفزات وهذه الوثبات لا تعني أبداً الذهاب الى أبعد في الاتجاه نفسه ، فهي تترافق بتغيرات في الاتجاه ، الى حد ما على طريقة خيّال الشطرنج ، الذي يملك دائماً عدة احتمالات تدرج ولكن ليس في الاتجاه نفسه أبداً . إن الانسانية في طريق تقدمها لا تشبه أبداً شخصاً يصعد سلماً ، مضيفاً بكل واحدة من حركاته درجة جديدة الى كل الدرجات التي قطعها ، إنها تذكر بالأحرى باللاعب ذي الحظ الموزع على عدة أحجار من زهر النرد ، والذي يراها ، في كل مرة يرميها ، منثورة على الطاولة وقد أعطت جميعها أعداداً مختلفة . وما نكسبه في إحداها ، نحن معرضون لخسارته في الأخرى ، والتاريخ ليس تجميعياً إلا من حين لآخر ، الامر الذي يعني أن الحسابات تتجمع لتشكل ترتيباً مناسباً .

إن كون هذا التاريخ التجميعي ليس امتيازاً لحضارة ما أو لحقبة من التاريخ ، يؤكده مثل أميركا بشكل أكيد . فمما لا شك فيه أن هذه القارة الهائلة شهدت وصول الانسان ، بمجموعات صغيرة من الرحل التي عبرت مضيق بهرنج مستفيدة من الحالات الجليدية الأخيرة ، في تاريخ ليس سابقاً بكثير الألف العشرين . وخلال عشرين أو خمسة وعشرين ألف سنة ، نجح هؤلاء الرجال في واحدة من أروع البراهين على التاريخ التجميعي الذي عرف في العالم ، مستكشفين الى أبعد الحدود موارد هذا المكان الطبيعي الجديد ، ومدجنين فيه (الى جانب بعض أنواع الحيوان) أصناف نباتية متنوعة جداً من أجل غذائهم ، ودوائهم وسمومهم ، ومطورين ـ الأمر الذي لم يعرف له مثيل في مكان

آخر ـ مواد سامة مثل المنيهوت(manioc) الى مادة أساسية في الطعام ، أو مواد أخرى الى مواد منبهة أو مخدرة، منظمين في مجموعات بعض السموم أو المخدرات على أساس الأنواع الحيوانية التي تمارس عليها كل واحدة منها أثراً فعالاً ، ودافعين أخيراً ، بعض الصناعات مثل النسيج والخزفيات وصناعة المعادن الثمينة ، الى أعلى درجات الاتقان . ومن أجل تقدير هذا العمل الهائل ، يكفي قياس مساهمة أميركا في حضارات العالم القديم . من جهة أولى ، تشكل المواد التالية : البطاطا والكاوتشوك والتبغ والكوكا (مادة التخدير المعاصرة) ، بتعابير مختلفة دون شك ، الأعمدة الأربعة للثقافة الغربية ، وكذلك الذرة والفستق اللذان سيكونان بمثابة ثورة في الاقتصاد الأفريقي ربما قبل أن يعمما في النظام الغذائي لأوروبا ، وثم الكاكاو والفانيلا والبندورة والأناناس والفلفل ، وأنواع عديدة من الفاصوليا والقطن والقرعيات . وأخيراً الصفر ، أساس علم الحساب وكذلك أساس الرياضيات الحديثة ، بشكل غير مباشر ، عرفته واستعملته قبائل المايا(Mayas) (*) قبل خمسمائة سنة على الأقل من اكتشافه من قبل العلماء الهنود، وتم نقله الى أوروبا بواسطة العرب . ربما ، لهذا السبب ، كان تقويمهم ، في الحقبة نفسها ، أكثر دقة من تقويم العالم القديم . وإن مسألة معرفة ما إذا كان النظام السياسي للأنكا(Incas) اشتراكياً أم توتاليتارياً سبق وأسالت الكثير من الحبر . كانت تعتبر ، في شتى الأحوال ، من الصيغ الأكثر حداثة وكنت متقدمة عدة أجيال على الظواهر الأوروبية التي من ذات النمط . وإن الاهتمام المتجدد الذي حظيت به مؤخراً مادة الكورار

(*) Mayas : هنود أميركا الوسطى .

السامة(*) ، يذكرّ ، إذا كان ثمة حاجة للتذكير ، بأن المعارف العلمية للسكان الأصليين الاميركيين ، التي تنطبق على الكثير من المواد النباتية غير المستعملة في سائر أرجاء العالم ، ما زال يمكنها أن تقدم لهذا العالم مساهمات هامة .

(*) Curare : سم نباتي ، يؤدي الى الشلل ، يلوّث هنود أميركا الجنوبية سهامهم به . وهو يستعمل كمخدر يؤدي الى ارتخاء العضلات .

VI ـ التاريخ الساكن والتاريخ التجميعي

إن مناقشة المثال الأميركي الذي سبق ، يجب أن تدعونا لنتقدم أكثر في تأملنا حول الفرق بين « التاريخ الساكن » و« التاريخ التجميعي » . وإذا كنا قد أعطينا لأميركا امتياز التاريخ التجميعي ، أليس ذلك بالفعل ، لأننا نعترف لها فقط بالابوة لعدد معينّ من المساهمات التي استعرناها منها أو التي تشابه مساهماتنا ؟ ولكن ماذا سيكون موقفنا ، أمام حضارة متمسكة بتطوير قيم خاصة بها ، لا تكون أي واحدة منها جديرة باهتمام حضارة المراقب ؟ ألا يكون هذا الأخير مدفوعاً لوصف هذه الحضارة بصفة السكون ؟ وبتعابير أخرى ألا يتعلق التمييز بين هذين الشكلين للتاريخ بالطبيعة الذاتية للثقافات التي يطبق عليها ، أو ألا ينتج هذا التمييز من الرؤية العرقية الذاتية التي نضع أنفسنا فيها من أجل تقييم ثقافة مختلفة ؟ وهكذا فإننا نعتبر كل ثقافة تتطور في اتجاه مواز لثقافتنا ، ثقافة تجميعية ، أي تلك التي يكون تطورها بالنسبة لنا ذات معنى . في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية ، ليس بالضرورة لأنها كذلك ، ولكن لأن خط تطورها لا يعني شيئاً بالنسبة لنا ، أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل .

وفي هذه الحال ، ينتج ذلك من تفحص ولو مختصر للشروط التي

نطبق فيها التمييز بين التاريخين، ليس لوصف مجتمعات مختلفة عن مجتمعنا، ولكن في داخل هذا المجتمع نفسه . هذا التطبيق أكثر انتشاراً مما نعتقد . إن الأشخاص المسنين يعتبرون بشكل عام التاريخ الذي ينقضي خلال شيخوختهم سكونياً بمقابل التاريخ التجميعي الذي تشهد عليه سنواتهم الشابة . إن حقبة لم يعودوا منخرطين فيها بنشاط ، حيث لا يعودون يلعبون دوراً ، لم يعد لها معنى إذ لا يعود يحصل فيها شيء ، أو أن الذي يحصل فيها لا يقدم لهم سوى سمات سلبية ، في حين أن أحفادهم يعيشون هذه الحقبة بكل الحيوية التي نسيها الكبار . إن أخصام نظام سياسي ما لا يعترفون بطيبة خاطر أن هذا النظام يتطور ، إنهم يحكمون عليه جملة وتفصيلاً ، ويرمونه خارج التاريخ وكأنه نوع من الفاصل القبيح تعود الحياة في نهايته فقط . أما فكرة المؤيدين فمختلفة تماماً ، ولنلاحظ ، أكثر من ذلك ، أنهم يشاركون عن قرب ، وفي أعلى المستويات في عمل هذا الجهاز . إن تاريخية ، أو بشكل أدق ، وقائعية ثقافة أو عملية ثقافية هي هكذا نتيجة ، ليس خصائصها الذاتية ، ولكن نتيجة الوضع الذي نوجد فيه بالنسبة لها ، ونتيجة عدد وتنوع مصالحنا المرهونة عليها .

يبدو هكذا أن التناقض بين ثقافات مضطردة وثقافات جامدة ، ينتج بادىء ذي بدء ، من اختلاف المركز . فبالنسبة للمراقب على المجهر ، الذي حدد على مسافة محددة انطلاقاً من الهدف ، تبدو الأجسام الواقعة قبل الهدف أو بعده ، حتى ولو كان الفارق بعض أجزاء من مئة من المليمتر فقط ، غامضة ومشوشة أو أنها لا تظهر أبداً . إننا لا نرى سوى أجزاء منها . كما أن مقارنة أخرى تسمح بكشف الوهم نفسه . هذه المقارنة هي التي تستعمل لشرح العناصر الأولى لنظرية النسبية . فمن

أجل البرهنة على أن حجم الأجسام وسرعة انتقالها ليسا قيماً مطلقة ، وإنما هما نتيجة لوضعية المراقب ، نذكّر أنه ، بالنسبة لمسافر جالس الى نافذة القطار ،تتغير سرعة القطارات الأخرى وأطوالها بناء لحركتها في الاتجاه نفسه أو في الاتجاه المعاكس . ومن المعروف أن إبن أية ثقافة متضامن معها تضامناً وثيقاً كما هو ذلك المسافر المثالي مع قطاره . إذ أنه ، منذ ولادتنا ، تُدْخل فينا بيئتنا ، عبر ألف طريقة واعية وغير واعية ، نظاماً معقداً من المراجع ، المكونة من أحكام قيمية ، ودوافع ، ومراكز اهتمام ، بما فيها النظرة الاستيطانية التي تفرضها علينا التربية عن المستقبل التاريخي لحضارتنا ، التي بدونها تصبح هذه الحضارة غير معقولة ، أو أنها تبدو متناقضة مع السلوك الواقعي . إننا نتحرك حرفياً مع نظام المراجع هذا وليست الحقائق الثقافية لدى الآخرين مرئية إلا من خلال التغييرات التي يفرضها عليها ، هذا عندما لا يصل الى حد وضعنا في حالة استحالة رؤ يتها مهما كانت .

والى حد بعيد ، يفسر التمييز بين « الثقافات التي تتحرك » و « الثقافات التي لا تتحرك » ، بذات الفرق في الموقع الذي يؤ دي بالنسبة للمسافر أن قطاراً سائراً يتحرك أو لا يتحرك . ذلك حقاً ، مع فارق تبدو أهميته جلية يوم نسعى ـ ذلك اليوم الذي نستطيع سلفاً أن نلحظ مجيئه المتأخر ـ لصياغة نظرية للنسبية معممة في اتجاه مخالف لاتجاه انشتين، نريد أن نقول، نظرية قابلة للتطبيق في آن معاً على العلوم الفيزيائية وعلى العلوم الاجتماعية إذ أنه في هذه وفي تلك ، يبدو أن كل شيء يتم بشكل متماثل ، ولكن معكوس . فبالنسبة للمراقب للعالم الفيزيائي (كما يبرهن على ذلك مثل المسافر) ، انها الأنظمة المتحركة في الاتجاه نفسه لاتجاهه ، هي التي تبدو غير متحركة ، في حين أن الأنظمة

الأسرع هي تلك التي تتحرك في اتجاهات مختلفة . إنه العكس بالنسبة للثقافات، بما أنها تظهر لنا أكثر نشاطاً عندما تتحرك في اتجاه ثقافتنا، وأكثر سكونية عندما يختلف اتجاهها . ولكن ، فيما يتعلق بعلوم الانسان، ليس لعامل السرعة سوى قيمة مجازية. ومن أجل جعل المقارنة ذات قيمة ، علينا استبداله بعاملي الاعلام والتفسير . ذلك أننا نعلم أنه من الممكن تجميع المعلومات حول قطار يتحرك بشكل مواز لقطارنا وبسرعة قريبة من سرعته (وهكذا ، تفحص رؤ وس المسافرين، وتعدادهم . . الخ)، أكثر بكثير مما يمكن تجميعه حول قطار يتجاوزنا أو نتجاوزه بسرعة كبيرة، أو الذي يبدو لنا أقل طولاً عندما يسير في اتجاه مخالف . والى حد ما ، إنه يمر بسرعة كبيرة الى حد أننا لا نحظى منه سوى بانطباع غامض ينتج عنه أن دلائل السرعة ذاتها كانت غائبة ، إنه يقتصر على تشوش آني لدائرة النظر ، فلم يعد قطاراً ، ولم يعد يعني شيئاً . ثمة إذن ، كما يبدو ، علاقة بين فكرة الحركة الظاهرة في الفيزياء وفكرة أخرى تتعلق هي كذلك بالفيزياء وعلم النفس وعلم الاجتماع ، ألا وهي فكرة كمية المعلومات القادرة على أن « تمر » بين فردين أو مجموعتين، بفعل التنوع الكبير الى حد ما في ثقافة كل منهما .

وفي كل مرة نكون مضطرين لوصف ثقافة إنسانية بأنها جامدة أو سكونية ، علينا إذن أن نتساءل عما إذا كان هذا الجمود الظاهر ليس ناتجاً عن الجهل الذي نحن فيه بالنسبة لمنافعها الحقيقية ، بوعي أو بلا وعي ، وإذا لم تكن هذه الثقافة ذات المقاييس المختلفة عن مقاييسنا ، ضحية الوهم نفسه، فيما يتعلق بنا. وبكلام آخر، نبدو الواحد للآخر مجردين من أية منفعة ، وذلك فقط لأننا لا نتشابه .

لقد تحولت الحضارة الغربية بشكل كامل ، منذ قرنين أو ثلاثة ، نحو وضع الوسائل الآلية المتزايدة القوة تحت تصرف الانسان . وإذا نحن طبقنا هذا المعيار ، جعلنا من كمية الطاقة المؤمنة لكل واحد من المواطنين ، التعبير الى حد ما عن أعلى درجة لتطور المجتمعات البشرية . فتحتل الحضارة الغربية ، بشكلها الأميركي الشمالي ، المرتبة الأولى ثم تأتي بعدها المجتمعات الأوروبية ، وفي المؤخرة كتلة من المجتمعات الأسيوية والافريقية التي يبطل التمايز بينها بسرعة . ذلك أن هذه المئات أو الألوف من المجتمعات التي نطلق عليها تسمية « المجتمعات القليلة التطور » (النامية) والبدائية ، والتي تنصهر في كل مرتبكٍ عندما نواجهها في إطار العلاقة التي ذكرناها (والتي ليست مناسبة قط لوصفها ، بما أن خط التطور هذا ينقصها أو أنه يحتل لديها مكاناً ثانوياً جداً) ، إنها تقف متناقضة الواحدة مع الأخرى ، وإننا حسب وجهة النظر المختارة ، نصل إذن الى تصنيفات مختلفة .

إذا كان المعيار المعتمد هو درجة القابلية للانتصار على البيئات الجغرافية الأكثر قساوة ، ليس ثمة شك قط ، أن الاسكيمو من جهة والبدو من جهة أخرى ، هم الذين يحرزون قصب الفوز . لقد عرفت الهند ، أفضل من أية حضارة أخرى ، أن تنجز نظاماً فلسفياً ـ دينياً ، كما عرفت الصين أن تنجز نوعاً من الحياة ، قادرين على تحجيم النتائج النفسانية لعدم التوازن الديمغرافي . ومنذ ثلاثة عشر قرناً مضت ، صاغ الاسلام نظرية تضامن جميع أشكال الحياة الانسانية ، التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية ، التي لم يكتشفها الغرب إلا مؤخراً ، عبر بعض جوانب الفكر الماركسي ومع ولادة علم السلالات الحديث . نحن نعلم أي مكان رفيع سمحت للعرب باحتلاله في الحياة

الثقافية للقرون الوسطى ، هذه الرؤ ية النبوية . والغرب بصفته سيد الآلة ، يشهد على معارف عامة جداً حول استعمال وموارد هذه الآلة السامية ألا وهي الجسم البشري . إنما في هذا المجال كما في المجال المقرون به وهو مجال العلاقات بين ما هو مادي وما هو معنوي ، يمتلك الشرق والشرق الأقصى تقدماً على الغرب يبلغ عدة آلاف من السنين ، لقد انتجا هذه المقادير النظرية والعملية الكبيرة ، من اليوغا في الهند ، الى تقنيات التأثير الصينية أو الرياضة الحشوية للماوري (Maoris) (*) القدماء . كما أن الزراعة خارج التربة التي لم تعرف إلا مؤخراً ، كانت تمارسها خلال عدة قرون بعض شعوب بولينيزيا التي استطاعت كذلك تعليم العالم فن الملاحة ، والتي قلبت أوضاعه ، في القرن الثامن عشر ، بكشفها له نمطاً من الحياة الاجتماعية والخلقية أكثر حرية وأكثر سخاء مما كان يخطر بالبال .

وفي كل ما يتعلق بتنظيم العائلة وتنسيق العلاقات بين المجموعة العائلية والمجموعة الاجتماعية ، يحتل الاستراليون المتخلفون على الصعيد الاقتصادي ، مكاناً متقدماً جداً بالنسبة لسائر البشر ، الى حد أنه من الضروري ، لفهم أنظمة القواعد المنجزة من قبلهم بشكل واعٍ ومقصود ، الاستعانة بالصيغ الأكثر دقة في الرياضيات الحديثة . وهم الذين اكتشفوا حقيقة أن الروابط الزوجية تشكل الأساس الذي تقوم عليه سائر المؤسسات الاجتماعية ، إذ إنه ، حتى في المجتمعات الحديثة حيث يتجه دور العائلة الى التقلص ، ليست قوة علاقات العائلة أقل ، إنها تضعف فقط في دائرة أضيق حيث تأتي فوراً بمحاذاتها

(*) Maoris : السكان الأصليين لزيلندة الجديدة .

ارتباطات أخرى ، تهم عائلات أخرى ، لتحل مكانها . إن وصل العائلات بواسطة الزواج المتبادل يمكن أن يؤدي الى تشكيل نقاط اتصال واسعة تمسك بالبناء الاجتماعي بكامله وتعطيه مرونته . لقد وضع الاستراليون ، بوضوح عجيب ، نظرية هذه الآلية ، كما أحصوا الطرائق الرئيسية التي تسمح بتحقيقه ، مع الحسنات والسيئات المرتبطة بكل واحدة منها . لقد تجاوزوا هكذا مستوى الملاحظة التجريبية للارتفاع الى معرفة القوانين الرياضية التي تحكم النظام . ولا نغالي أبداً إذا حيينا فيهم ، ليس فقط كونهم مؤسسي علم الاجتماع العام بكامله ، ولكن كونهم كذلك المعرّفين الحقيقيين بالقياس في العلوم الاجتماعية .

إن الثراء والجرأة في الابتكار الجمالي للمالينازيين ، وموهبتهم لدمج المنتجات الأكثر غموضاً للنشاط غير الواعي للفكر ، في الحياة الاجتماعية ، تشكل واحدة من أعلى القمم التي استطاع الانسان الوصول إليها في هذه المجالات . إن مساهمة أفريقيا أكثر تعقيداً ، وكذلك أكثر غموضاً ، إذ إنه في الأمس القريب فقط بدأ التعرف على أهمية دورها كوعاء صهر(Melling pot) ثقافي للعالم القديم ، أي المكان الذي انصهرت فيه كل التأثيرات إما لتعود فتغادر أو لتنكفيء ، ولكن لتتحول دائماً في اتجاهات جديدة . ولا يمكن فهم الحضارة المصرية التي نعرف مدى أهميتها بالنسبة للانسانية ، إلا كعمل مشترك لآسيا وأفريقيا ، كما أن الأنظمة السياسية الكبرى في أفريقيا القديمة وانجازاتها القانونية ، ونظرياتها الفلسفية التي خفيت طويلاً على الغربيين ، وفنونها التشكيلية وموسيقاها ، التي تستكشف بطريقة منهجية ، جميع الامكانيات المتوفرة عبر كل وسيلة للتعبير ، كلها دلائل على ماضٍ في غاية الخصب . وإن ذلك يؤكده مباشرة إتقان تقنيات

البرونز والعاج القديمة ، التي تتجاوز كثيراً ، كل ما كان يمارسه الغرب في هذه المجالات في العصر نفسه . وقد سبق وذكرنا المساهمة الأميركية وليس من الضروري العودة إليها هنا .

إلا أنه يجب ألا تستأثر بانتباهنا هذه المساهمات المجزأة بالذات إذ إنها تحمل خطر إعطائنا فكرة خاطئة ، عن حضارة عالمية مركبة تشبه ثوباً مرقعاً . لقد أبرزنا كثيراً جميع الخصائص ، فالفينيقيون اختصوا بالكتابة والصينيون بالورق وبارود المدافع والبوصلة ، والهنود بالزجاج والفولاذ . . . هذه العناصر هي أقل أهمية من الطريق التي تجمعها فيها كل حضارة ، وتحتفظ بها أو تستبعدها . وما يشكل خصوصية كل واحدة منها يكمن بالأحرى في طريقتها الخاصة لحل المشاكل وتثمير القيم المتماثلة تقريباً لدى كل الناس ، إذ ان جميع الناس دون استثناء يمتلكون لغة وتقنيات ، وفناً ومعارف من نمط علمي ، ومعتقدات دينية ونظام اجتماعي واقتصادي وسياسي . إلا أن هذه الكمية ليست دائماً هي ذاتها تماماً لجميع الثقافات ويهتم علم السلالات الحديث أكثر فأكثر في الكشف عن الأصول الخفية لهذه الخيارات بدل أن يضع جردة بخصائص منفصلة .

VII مكانة الحضارة الغربية

قد يعترض البعض على هذا التحليل بسبب صفته النظرية . قد يقال أنه من الممكن ، على مستوى المنطق المجرد ، أن تكون كل ثقافة غير قادرة على إطلاق حكم صحيح على ثقافة أخرى ، طالما أن أي ثقافة لا يمكنها أن تهرب من نفسها ، وبالتالي يبقى تقييمها أسير نسبية لا جدوى منها . ولكن أنظروا حولكم ، وانتبهوا لكل ما يجري في العالم منذ قرن واحد ، فتنهار كل تأملاتكم . وبعيداً عن انغلاقها على نفسها ، تعترف جميع الحضارات ، الواحدة بعد الأخرى ، بتفوق واحدة منها ، ألا وهي الحضارة الغربية . ألا نرى العالم بأسره يستعير منها تدريجياً تقنياتها ونمط حياتها وأساليب لهوها وحتى ملابسها ؟ وكما أثبت ديوجين الحركة وهو يمشي ، فإن سير الثقافات الانسانية نفسها ، بدءاً من الكتل الشعبية الواسعة في آسيا حتى القبائل التائهة في الغابات البرازيلية والأفريقية ، هو الذي يثبت ، عبر موافقة إجماعية لا سابقة لها في التاريخ ، أن واحدة من ضيغ الحضارة الانسانية متفوقة على كل الأخريات . إن مأخذ البلدان المتخلفة على البلدان الأخرى في المحافل الدولية ليس سعيها لتغريبها وإنما عدم إعطائها بالسرعة الكافية الوسائل التي تمكنها من التغرب (s'occidentaliser) .

نقترب هنا من النقطة الأكثر حساسية من نقاشنا ، إذ لا يفيد في شيء الرغبة في الدفاع عن خصوصية الثقافات الانسانية ضد نفسها بالذات . وأكثر من ذلك ، من الصعب جداً على عالم السلالات أن يأتي بتقدير صحيح لظاهرة مثل ظاهرة شمولية الحضارة الغربية ؛ وذلك لعدة أسباب . أولاً ، إن وجود حضارة عالمية هي على الأرجح واقعة فريدة في التاريخ ،أو أن سوابقها يقتضي التفتيش عليها في عصور ما قبل التاريخ البعيدة . التي لا نعرف عنها شيئاً تقريباً . ثم إن شكاً كبيراً يسود حول صلابة هذه الظاهرة المعنية . من المعترف به أن الحضارة الغربية تتجه ، منذ قرن ونصف ، سواء بكلتيها أو ببعض عناصرها الأساسية مثل التصنيع ، الى الانتشار في العالم ، وأن هذه المحاولة ، بالقدر الذي تسعى فيه الثقافات الأخرى الى الحفاظ على شيء من إرثها التقليدي ، تقتصر بشكل عام على البنى الفوقية ، أي على الجوانب الاكثر هشاشة والتي يمكن أن نفترض أن التحولات العميقة التي تتم ستقضي عليها . لكن الظاهرة تحصل الآن ولا نعرف بعد ماذا ستكون نتيجتها . هل ستنتهي الى تغريب كامل للكرة الارضية مع بعض التغيرات ، أكانت روسية أم أميركية؟ هل ستظهر صيغ توفيقية كما نرى إمكانية ذلك بالنسبة للعالم الاسلامي ، والهند والصين ؟ أم أن حركة المد تقترب من نهايتها وهل ستمتص نفسها ، وهل العالم الغربي بات جاهزاً للسقوط ، مثل تلك المسوخ في عصور ما قبل التاريخ ، أمام توسع مادي لا يتناسب والآليات الداخلية التي تضمن وجوده ؟ ومع الأخذ بعين الاعتبار كل هذه التحفظات ، فإننا سنحاول تقييم العملية التي تجرى تحت أبصارنا والتي نحن ، بوعي أو دون وعي منا، رجالها وأنصارها أو ضحاياها .

نبدأ بالملاحظة أن هذا الانضمام الى نمط الحياة الغربية ، أو الى بعض وجوهها ، أبعد من أن يكون عفوياً الى الحد الذي يحب الغربيون أن يعتقدوه . إنه ينتج عن غياب الاختبار أكثر منه عن قرار حر . لقد أقامت الحضارة الغربية جنودها ومؤسساتها المالية ومزارعها ومبشريها في العالم بأسره ، وقد تدخلت ، مباشرة أو غير مباشرة ، في حياة السكان الملونين ، وقد قلبت رأساً على عقب نموذج وجودهم التقليدي ، سواء بفرض نموذجها ، أو بإقامة الشروط التي تؤدي الى انهيار الأطر القائمة دون استبدالها بشيء آخر . إن الشعوب المقهورة أو غير المنظمة لا تستطيع إذن إلا القبول بحلول الاستبدال التي تقدم لها ، أو إذا لم تكن جاهزة لذلك ، يحدوها الأمل بالاقتراب منها كفاية لتكون قادرة على مقاتلتها في ساحتها بالذات . في غياب عدم المساواة هذا في علاقة القوى ، لا تستسلم المجتمعات بسهولة كبيرة . إن معاناتها تقترب بالأحرى من معاناة تلك القبائل الفقيرة في البرازيل الشرقية ، التي تبنت عالم السلالات كورت نيميا نداجو(Curt Nimuendaju) وكان السكان الأصليون ، في كل مرة يعود إليهم بعد إقامة لبعض الوقت في المراكز المتمدنة ، ينتحبون شفقة عليه لأنهم كانوا يفكرون بأنه كان يقاسي الآلام ، بعيداً عن المكان الوحيد ـ أي قريتهم ـ الذي يستحق أن يعيش المرء فيه ، حسب اعتقادهم .

في شتى الأحوال ، بصياغتنا لهذا التحفظ ، لم نقم إلا بنقل السؤال من مكان الى آخر . إذا لم يكن التفوق الغربي يقوم على القبول ، الا يقوم إذن على هذه الطاقة الكبيرة جداً التي يتمتع بها وهي التي سمحت له بالتحديد أن يفرض القبول ؟ إننا نصطدم هنا بالصخر ، إذ إن هذا التفاوت في القوة لا يعود متعلقاً بالذاتية الجماعية ، على غرار وقائع

الانضمام التي ذكرناها قبل قليل . إنها ظاهرة موضوعية لا يفسرها إلا اللجوء الى أسباب موضوعية .

ليس المقصود هنا الشروع بدراسة فلسفة الحضارات ، لأننا نستطيع أن نناقش طويلاً حول القيم التي تعلنها الحضارة الغربية . لن نذكر سوى الأبرز منها ، تلك التي هي الأقل عرضة للخلاف . يمكن حصرها ، كما يبدو ، في اثنتين هما : تسعى الحضارة الغربية من جهة أولى ، حسب تعبير السيد لسلي وايت(Leslie White) الى زيادة كمية الطاقة المؤمنة، لكل فرد من المواطنين ، بشكل مستمر ، ومن جهة ثانية ، الى حماية حياة الانسان وإطالتها ، وإذا شئنا أن نوجز لاعتبرنا أن الجانب الثاني هو حالة كيفية للأول بما أن كمية الطاقة المؤمنة تنمو ، في القيمة المطلقة ، مع مدة وفائدة الوجود الفردي . ومن أجل استبعاد أي نقاش ، نقرّ حالاً أن هذه السمات يمكن أن تترافق بظواهر معدّلة وكابحة بشكل ما ، مثل المجازر الكبرى التي تشكلها الحروب العالمية ، والتفاوت الذي يسود توزيع الطاقة المؤمنة بين الأفراد وبين الطبقات .

بعد ذلك ، نتأكد فوراً ، أن الحضارة الغربية ، عكفت على مهماتها بوحدانية ربما يكمن فيها ضعفها ، وهي ليست بالتأكيد الوحيدة . فكل المجتمعات الانسانية ، منذ الأزمنة المتأخرة جداً ، تحركت في الاتجاه نفسه، وإنها مجتمعات بعيدة جداً وقديمة جداً تلك التي نساويها مختارين بالشعوب « المتوحشة » الحالية ، التي قطعت في هذا المجال أشواطاً حاسمة من التقدم . في الوقت الحاضر ، يشكل ذلك باستمرار القسم الأكبر مما نسميه الحضارة . نحن ما زلنا مرتبطين بالاكتشافات الهائلة التي ميزت ما نسميه ، دون أية مغالاة ، الثورة النيوليتية : الزراعة

والتربية والخزفيات والحياكة . . . . ومنذ ثمانية آلاف أو عشرة آلاف سنة لم نضف على كل هذه « الفنون الحضارية » سوى الزيادة في الاتقان .

حقاً إن ثمة بعض العقول التي لديها ميل مزعج لحصر امتياز الجهد والذكاء والخيال للاكتشافات الحديثة ، في حين أن تلك التي أنجزتها الانسانية في الحقبة « البربرية » ليست سوى من فعل الصدفة ، وليس لها بالاجمال إلا قيمة قليلة . يبدو لنا هذا الضلال خطيراً جداً ومنتشراً كثيراً وهو قادر بقوة على منع الأخذ بنظرة دقيقة للعلاقة بين الثقافات ، وهذا ما نعتقد أنه لا غنى عن تبديده بشكل كامل .

VIII الصدفة والحضارة

نقرأ في كتب تاريخ السلالات ـ وفي الكثير منها ـ أن الانسان مدين في التعرف على النار لصدفة الصاعقة أو لحريق دغلة ، وأن ايجاد طريدة مشوية مصادفة في مثل هذه الظروف كشف له طبخ الأطعمة ، وأن اختراع صناعة الفخار نتج عن نسيان كتلة من الطين قريباً من النار . قد يقال أن الانسان عاش في البدء في نوع من العصر التكنولوجي الذهبي ، حيث كانت الاختراعات تقطف بنفس السهولة التي كانت تقطف بها الثمار والأزهار . وقد احتفظ للانسان الحديث بتعب الجهد وإلهام العبقرية .

هذه النظرة الساذجة تنتج عن جهل كامل لتعقيد وتنوع العمليات المتعلقة بالتقنيات الأكثر بساطة . من أجل صناعة أداة فعالة من الحجر المشطوب ، لا يكفي أن نضرب على حصاة حتى تتحطم ، وقد أُدرِك ذلك يوم حصلت المحاولة لصناعة الأنماط الرئيسية للأدوات التي كانت مستعملة في عصر ما قبل التاريخ . حينئذ ـ وكذلك عبر الملاحظة التقنية نفسها لدى السكان الأصليين الذين ما زالوا يملكونها ـ اكتشفت تعقيدات الطرق التي لا غنى عنها . والتي تصل أحياناً ، الى الصناعة التمهيدية ، « لآلات قطع » حقيقية مثل المطرقة ذات الثقالة

(à contrepoids) لضبط نقطة الصدم واتجاه المطرقـة ، وكذلك أجهـزة مخففة لتحاشي إمكانية أن يؤ دي التذبـذب الى كسر القطعـة . يقتضي كذلك مجموعـة واسعــة من المعلومــات حول الأصــل المحلي وطرق الاستخـراج ومقاومـة وبنية المواد المستعملـة ، وكذلك تدريب عضلي خاص ومعرفة « المهارات اليدوية » الخ . وبكلمة واحدة « طقـوس » حقيقية تشبه مختلف فصول التعدين ، مع الأخذ بعين الاعتبار التغييرات الضرورية .

وبالمثل ، يمكن أحياناً للحرائق الطبيعية أن تشوي أو تطبخ ، ولكن من الصعب جداً التصور (خارج حالة الظواهر البركانية ذات التوزع الجغرافي المحصور) أنها تؤ دي الى الغليان أو الى الشوي على البخار . ذلك أن طرق الشوي هذه ليست أقل انتشاراً من الأخرى - إذن ، ليس ثمة سبب لاستبعاد العمـل الابداعـي ، الـذي كان بالتـأكيد حاصـلاً بالنسبة للطرائق الأخيرة ، عندما نريد أن نفسر الأولى .

تقدم صناعة الفخار مثلاً ممتازاً لأن ثمة اعتقاداً واسع الانتشار يشير الى أنه لا شيء أسهل من تجويف كتلة من الصلصال وتجفيفها على النار . فلنحاول إذن . علينا أولاً اكتشاف الصلصال الصالح للاكتواء ، ذلك أنه ، إذا كان عدد كبير من الشروط الطبيعية ، ضرورياً لهذه الغاية ، ليس أي واحد منها كافياً لوحده ، إذ إن أي صلصال غير ممزوج بجسم جامد ، اختير بحكم ميزاته الخاصة ، لا يعطي بعـد التجفيف وعـاء صالحاً للاستعمال . يجب إنجاز تقنيات القولبة التي تسمح بتحقيق هذه الدورة القوية والمحافظة على التوازن خلال وقت مقدّر ، وفي الوقـت نفسه تعديل جسـم لينّ سريع العطب ، وأخيراً . يجب اكتشاف الوقود

الخاص وشكل الموقد ونمط الحرارة ومدة الاكتواء ، التي تسمح بجعله صلباً ومانعاً لتسرب السوائل ، من خلال جميع عثرات التكسر والتفتت والتشوه . وباستطاعتنا إيراد أمثلة كثيرة مشابهة .

إن كل هذه العمليات متعددة جداً ومعقدة جداً لا يمكن للصدفة أن تقود إليها . فكل واحدة منها ، إذا أخذت منعزلة ، لا تعني شيئاً ، وإن الجمع بينها ، المتخيّل والمراد والمبحوث عنه والمجرّب هو وحده الذي يسمح بالنجاح . إن الصدفة موجودة دون شك ، ولكنها لا تعطي لوحدها أية نتيجة . طوال ألفين وخمسماية سنة تقريباً ، عرف العالم الغربي وجود الكهرباء ـ التي اكتشفت صدفة بلا شك ـ لكن هذه الصدفة بقيت عاقراً حتى الجهود المقصودة والموجهة عبر افتراضات الآمبير والفارادي(des Ampère et des Faraday) ولم تلعب الصدفة دوراً أكبر في اختراع القوس والمرتدة (القوس الاسترالي) والسبطانة ، وفي ولادة الزراعة وتربية الحيوانات ، من اكتشاف البنسلين ـ الذي نعرف مع ذلك أنها لم تكن غائبة . علينا إذن أن نميّز بعناية بين انتقال تقنية ما ، من جيل الى آخر ، الأمر الذي يحصل دائماً بسهولة نسبية بفضل الملاحظة والتدرب اليومي ، وبين خلق تقنيات جديدة أو إتقانها داخل كل جيل . وتفترض هذه الأخيرة دائماً القدرة التخيلية نفسها والجهود الدؤوبة نفسها من قبل الأفراد ، أيا تكن التقنية الخاصة التي نملكها وليست المجتمعات التي نسميها بدائية ، أقل غنى في العلماء مثل باستور(Pasteur) وباليسي(Palissy) ، من المجتمعات الأخرى .

سنجد بعد قليل الصدفة والاحتمال ، ولكن في مكان آخر وفي دور آخر.لن نستعملهما لكي نفسر باسترخاء ولادة اختراعات جاهزة ، ولكن لكي نعلل ظاهرة تقع في مستوى آخر من الحقيقة : وهذا يعني أنه على

الرغم من مقدار التخيل والاختراع والجهدالخلاق الذي يسمح لنا كل شيء بالافتراض بأنه يبقى ثابتاً تقريباً عبر تاريخ الانسانية ، فإن هذا النسق لا يحدد التبدلات الثقافية الهامة إلا في بعض الحقب وبعض الأمكنة . إذ إنه من أجل الوصول الى هذه النتيجة ، فإن العوامل النفسانية المحضة لا تكفي ، لذا يجب أن تكون أولاً حاضرة مع توجه مماثل ،لدى عدد كافٍ من الأفراد لكي يتأمن للخلاق جمهور، وهذا الشرط يتعلق هو نفسه باجتماع عدد مهم من العوامل الأخرى ذات طبيعة تاريخية واقتصادية واجتماعية . إذن من أجل تفسير الفروقات في مجرى الحضارات نصل بذلك الى التماس مجموعة من الأسباب معقدة جداً وغير متواصلة أبداً الى الحد الذي تصبح فيه غير معروفة ، سواء لأسباب عملية أو حتى لأسباب نظرية مثل ظهور اضطرابات متصلة بتقنيات الملاحظة ، التي يستحيل تحاشيها . وبالفعل ، من أجل حل كتلة مؤلفة من خيوط كثيرة العدد ودقيقة ، ليس علينا أقل من إخضاع المجتمع المعني (وكذلك العالم المحيط به) لدراسة سلالية شاملة وفي كل الأوقات . وحتى دون التعرض لضخامة المهمة ، فإننا نعلم أن علماء السلالات ، الذين يعملون مع ذلك ، على سلّم أصغر الى حد لا متناه تحدد غالباً ملاحظاتهم التبدلات الدقيقة التي يكفي وجودها وحده لادخالها في المجموعة البشرية موضوع الدراسة . وعلى مستوى المجتمعات الحديثة ، نحن نعرف كذلك أن استقصاءات الرأي العام ، وهي إحدى الوسائل الأكثر فعالية في التحقيق ، تغير اتجاه هذا الرأي لمجرد استعمالها باعتبارها تضع أمام المواطنين عامل التأمل في الذات الامر الذي كان غائباً عنها .

هذا الوضع يبرر إدخال فكرة الاحتمال في العلوم الاجتماعية ، تلك

الفكرة التي كانت معروفة منذ وقت طويل في بعض فروع الفيزياء ، مثل فرع الطاقة الحرارية(thermodynamique) . سنعود لذلك ، ولكن يكفي الآن أن نتذكر أن تعقد الاكتشافات الحديثة لا ينتج عن تواتر أكبر أو عن جاهزية أفضل للنبوغ لدى معاصرينا . ولكن على العكس تماماً ، طالما أننا عرفنا أنه ، عبر الأجيال لا يحتاج كل جيل ، لكي يتقدم ، إلا لاضافة ادخار ثابت الى رأس المال الموروث من الأجيال السابقة . إننا مدينون لهم بتسعة أعشار ثروتنا ، وربما أكثر ، إذا قدرنا ، كما طاب لنا أن نفعل ، تاريخ ظهور الاكتشافات الرئيسية بالنسبة لظهور بداية الحضارة التقريبي . نتحقق حينئذ أن الزراعة نشأت خلال مرحلة متأخرة تساوي2% من هذه المدة . أما مرحلة التعدين فتساوي0,7 ٪ ومرحلة الحروف الابجدية0,35 ٪ ، وفيزياء غاليلي0,035 ٪ والداروينية0,009 ٪ [1] . وتندرج الثورة العلمية والصناعية الكاملة للغرب في حقبة مساوية لنصف في الألف تقريباً من الحياة المنقضية للبشرية . فيمكننا إذن إبداء الحذر قبل التأكيد بأنها مخصصة لتغيير معناها بشكل كامل .

وليس أقل صحة ـ وهذا هو التعبير النهائي الذي نعتقد أنه بإمكاننا إعطاءه لموضوعنا ـ أنه ، في ظل علاقة الاختراعات التقنية (والتأملات العلمية التي تجعلها ممكنة) ، أظهرت الحضارة الغربية أنها أكثر تجميعية من الاخريات ، وبعدما تسنى لها رأس المال النيوليتي الأولي نفسه ، عرفت أن تضيف التحسينات (الكتابة الأبجدية ، الحساب والرياضيات) التي نسيت مع ذلك بعضها بسرعة . ولكن بعد ركود

Leslie A White, The science of culture, New York, 1949p 196 (1)

استمر ، بالاجمال ، ألفين أو ألفين وخمسمائة سنة (من الألف الأول قبل التاريخ المسيحي حتى حوالى القرن الثامن عشر) ، تحولت فجأة الى مقر لثورة صناعية لم يكن لها معادل ، بسبب ضخامتها وشمولها وأهمية نتائجها ، سوى الثورة النيوليتية وحدها .

وبالتالي ، عرفت الانسانية ، مرتين في تاريخها ، وفي فاصل بلغ حوالى الألفي سنة ، أن تكدس وفرة من الاختراعات الموجهة في الاتجاه نفسه ، وهذا العدد من جهة وتلك الاستمرارية من جهة أخرى ، تمركزت فترة من الوقت قصيرة الى حد ما لكي تحصل التركيبات التقنية العليا ، تلك التركيبات التي أدت الى تغييرات معبرة في العلاقات التي يقيمها الانسان مع الطبيعة ، والتي جعلت ، بدورها ، تغييرات أخرى ممكنة . إن صورة ردود الفعل المتسلسلة ، التي أطلقتها أجسام حافزة تسمح بابراز هذه العملية التي تكررت حتى الآن مرتين ومرتين فقط في تاريخ الانسانية . كيف حصل ذلك ؟

علينا ألا ننسى ، في البدء ، أن ثورات أخرى ، ممثلة للميزات التجميعية نفسها ، أمكنها الحصول في أماكن أخرى وفي أوقات أخرى ، ولكن في المجالات المغايرة للنشاط الانساني . لقد شرحنا أعلاه لماذا كانت ثورتنا الصناعية مع الثورة النيوليتية (التي سبقتها في الزمن ولكنها أبدت الاهتمامات نفسها) هما الوحيدتان اللتان يمكن اعتبارهما بمثابة ثورتين ، لأن نظام مرجعنا يسمح بقياسهما . وإن سائر التغيرات التي حصلت بالتأكيد ، لا تكشف عن نفسها إلا بأشكال جزئية أو مشوهة كثيراً . ولا يمكن أن تكون ذات معنى بالنسبة للانسان الغربي الحديث (وفي شتى الأحوال ، لن تأخذ كامل معناها) ، حتى أنها يمكن أن تكون بالنسبة له كأنها لم توجد .

ثانياً ، إن مثل الثورة النيوليتية (الـوحيدة التـي يتوصـل الانسـان الغربي أن يتمثلها بشيء من الوضـوح) ، يجب أن يوحـي له ببعض التواضع بالنسبة للتفوق الذي يمكن أن يجرب إدعاءه لمصلحة عرق أو منطقة أو بلد . لقد ولدت الثورة الصناعية في أوروبـا الغـربية ، ثم ظهرت في الولايات المتحدة الأميركية ومن ثم في اليابان ، ومنـذ1917 تتسارع خطى الثورة الصناعية في الاتحاد السوفياتي ، وغداً ستبرز دون شك في أمكنة أخرى ، ومن نصف قرن الى آخر ، تبرق بنار قوية الى حد ما في هذا أو ذاك من مراكزها . أين تصبح ، على مستـوى ألاف السنين ، مسائل الأولوية التي نستمد منها الكثير من الخيلاء ؟

خلال ألف أو ألفي سنة ، انطلقت الثورة النيوليتية في آن واحد في حوض بحر إيجه وفي مصر وفي الشرق الأدنى وفي وادي الهندوس وفي الصين ، ومنـذ استعمال الكربـون الأشعاعـي لتحـديد العصـور التاريخية ، نظن أن العصر النيوليتي الأميركي ، وهو أقدم مما كنا نعتقد سابقاً ، لم يبدأ متأخراً كثيراً عن العالم القديم . من المحتمل أن ثمة ثلاثة أو أربعة وديان صغيرة يمكنها ، في هذا السياق ، أن تطالب بأولوية مدتها بضعة قرون . ماذا نعـرف عنهـا اليوم ؟ على العـكس ، نحـن متأكدون أن مسألة الأولوية ليست ذات أهمية ، وبالتحديد لأن تزامن ظهور الانقلابات التكنولوجية نفسهـا (المتبوعة عن قرب بانقلابـات اجتماعية) ، في أقاليم شاسعة وفي مناطق متباعدة تظهر بشكل جيد ، أنها لم تتعلق بعبقرية عرق واحد أو ثقافة واحدة ، ولكن بشروط عامة الى حد أنها تقع خارج وعي الناس . لنـكن إذن متـأكدين أن الثـورة الصناعية لو لم تظهر أولاً في أوروبا الغربية والشمالية ، لكانت ظهرت ذات يوم في نقطة أخرى من الكرة الأرضية . وبما أنها ، كما هو محتمل ،

ستمتد الى المسكونة بكاملها ، ستدخل فيها كل ثقافة الكثير من المساهمات الخاصة ، بشكل سيجعل المؤرخ في العصور المستقبلة ـ يعتبر بحق باطلة ، مسألة معرفة من يستطيع ، خلال قرن أو قرنين ، المطالبة بالأولوية على المجموع .

بناء على ذلك يقتضينا أن ندخل تحديداً جديداً ، إذا لم يكن على صحة التمييز ، فعلى الأقل على دقة هذا التمييز بين التاريخ السكوني والتاريخ التجميعي . هذا التمييز ليس فقط بالنسبة لمصالحنا ، كما سبق وبيّنا ، ولكنه لا ينجح قط في أن يكون نقياً . فيما يتعلق بالاختراعات التقنية ، من المؤكد جداً أن أية حقبة وأية ثقافة ليست سكونية بشكل مطلق . كل الشعوب تمتلك وتحوّل وتتقن أو تنسى تقنيات معقدة كفاية لكي تسمح لها بالسيطرة على بيئتها . وبغير ذلك لكانت اختفت منذ وقت طويل . فالفرق إذن ليس أبداً بين تاريخ تجميعي وتاريخ غير تجميعي ، فكل تاريخ هو تجميعي مع تمايز في الدرجة . من المعلوم ، على سبيل المثال ، أن الصينيين القدامى والاسكيمو قد تقدموا كثيراً في الفنون الميكانيكية ولم يكن أمامهم سوى القليل جداً لكي يصلوا الى النقطة ، التي تنطلق منها « ردة الفعل المتتابعة » réaction en chaîne حاسمة العبور من حضارة الى أخرى . الجميع يعرف مثل بارود المدفع : لقد حلّ الصينيون من الناحية التقنية كل المشاكل التي كان يطرحها ما عدا مشكلة استعماله للحصول على نتائج كثيفة . ولم يكن المكسيكيون القدماء يجهلون العجلة ، كما يقال غالباً ، فقد عرفوها معرفة جيدة ، والدليل أنهم صنعوا حيوانات ذات عجلات مخصصة للأطفال ، وكان يكفيهم الأقدام على خطوة إضافية لكي يمتلكوا العربة .

ضمن هذه الشروط ، إن موضوع الندرة النسبية (لكل نظام للمراجع) لثقافات « أكثر تجميعية » بالنسبة لثقافات « أقل تجميعية » ينحصر في موضوع معروف يتعلق في حساب الاحتمالات . إنها المسألة نفسها التي تقضي بتحديد الاحتمالية النسبية لترتيب معقد بالنسبة لترتيبات أخرى من النمط نفسه ولكنها أقل تعقيداً . في لعبة الروليت على سبيل المثال ، إن تتابع رقمين متسلسلين (7 و8 ، 12 و13 ، 30 و 31 على سبيل المثال) سهل الحصول الى حد ما ، أما رقم من الثلاثة فأمر نادر ، ورقم من أربعة أندر بكثير . وبما لا تتحقق إلا مرة واحدة فقط في عدد مرتفع جداً من الرميات سلسلة من ستة أو سبعة أو ثمانية أرقام مطابقة للنظام الطبيعي للأعداد . وإذا كان انتباهنا منصرفاً حصراً الى مجموعة طويلة (على سبيل المثال ، إذا راهنا على مجموعة من خمسة أرقام متتالية) ، تصبح المجموعات الأقصر مساوية بالنسبة لنا لمجموعات غير منظمة . ذلك يعني تناسي أنها لا تتميز عن مجموعاتنا إلا بقيمة جزء ، وإذا واجهناها من خلال زاوية أخرى فإنها ربما تمثل انتظاماً كبيراً مماثلاً . لنذهب في مقارنتنا الى أبعد من ذلك . إن لاعباً كان ينقل أرباحه كاملة الى مجموعات متزايدة الطول ، يمكن أن يهن عزمه ، بعد آلاف أو ملايين من الضربات لم يحصل فيها أبداً على مجموعة من تسعة أرقام متتالية ، وأن يفكر بأنه كان من الأفضل له لو كان قد توقف عن اللعب باكراً . مع ذلك ليس من الضروري أن لا يحقق لاعب آخر اتبع الصيغة نفسها للرهان ولكن على مجموعات من نمط آخر (على سبيل المثال ، نظام معين من التناوب بين الأحمر والأسود أو بين المزدوج والمفرد) ، مجموعات ذات معنى حيث لم يكن يرى اللاعب الأول إلا الفوضى ، فالانسانية لا تتطور في اتجاه فريد . وإذا بدت في مستوى معين ، سكونية أو حتى

تراجعية ، فذلك لا يعني أنها من وجهة نظر أخرى ، ليست مركزاً لتحولات مهمة .

ذات يوم أصر الفيلسوف الانكليزي الكبير هيوم (Hume) ـ القرن الثامن عشر ـ ، على حل المشكلة المغلوطة التي يطرحها كثير من الناس على أنفسهم عندما يتساءلون لماذا ليست كل النساء جميلات باستثناء قلة قليلة منهن فقط . لم يلاق أي عناء في البرهنة على أن السؤ ال ليس له أي معنى . فإذا كانت كل النساء على الأقل في مثل جمال الأجمل بينهن ، سنراهن عاديات وسنحتفظ بوصفنا للقلة القليلة التي تتجاوز النموذج العام ، وكذلك ، عندما نهتم بنمط معين من التقدم نحتفظ بالتقدير للثقافات التي تحققه في أعلى مستوى ونبقى غير مبالين أمام الثقافات الأخرى ـ وهكذا فإن التقدم ليس أبداً إلا الحد الأقصى من التقدم في اتجاه مُعَدٍّ سلفاً بناء لذوق كل واحد منا .

IX ـ تعاون الثقافات

يقتضينا أخيراً أن نواجه موضوعنا من وجهة نظر أخيرة . إن لاعباً مثل الذي عرضنا له في الفقرات السابقة ، لا يراهـن أبـداً سوى على المجموعـات الأكثـر طولاً (أيا تكن الطريقـة التـي يفهـم فيهـا هذه المجموعات) ، لديه الحظ الكامل لتدمير نفسـه . وليس الأمـر كذلك بالنسبة لائتلاف من المراهنين الذي يلعبون المجموعات نفسها بالقيمـة المطلقة ، ولكن على عدة روليت(Roulettes) مع منـح أنفسهـم حق الاستعمال المشترك للنتائج المناسبة لمجموعات كل واحد منهم . وذلك لأنني عندما أسحب لوحدي الرقمين 21 و22 وأكون بحاجة للرقم 23 لأكمل مجموعتي ، فثمة بالتأكيد حظوظ أكبر للحصول عليه من بين عشر طاولات بدل طاولة واحدة .

هذا الوضع يشبه كثيراً وضع الثقافات التي توصلت لتحقيق أشكال التاريخ الأكثر تجميعية . هذه الأشكال القصـوى لم تكن أبـداً عمـل ثقافات منعزلة ، ولكن عمـل ثقافـات كثـيرة ، جمعـت ، إرادياً أو لا إرادياً ، أدوارها الخاصة ، وحققت عبـر وسائـل متنوعـة (الهجـرة ، الاستعارة ، التبادل التجاري ، الحروب) هذه الائتلافات التي تخيلنا نموذجها . وها نحن نلمس هنا بإصبعنا الاستحالة التي تواجهنا إذا شئنا

اعتبار ثقافة ما متفوقة على الأخرى . لأنـه ، بالقـدر الـذي تكون فيه الثقافة وحيدة ، لا يمكنها أبداً أن تكون « متفوقة » ، فعلى غرار اللاعب المنعـزل،لن تنجـح أبـداً إلا في تحقيق مجموعـات صغـيرة من بعض العنـاصر،وإن احتمال«خـروج مجموعـة طويلـة في تاريخهـا(دون أن يكون ذلك مستبعداً) يكون ضعيفاً جداً ، الأمر الذي يقتضيها التمتع بمدى من الزمن أطول الى ما لا نهاية من ذلك الذي يندرج فيه التطور الكامل للانسانية ، لكي تأمل بأن ترى ذلك يتحقق . ولكن ـ وقد قلنا ذلك سابقاً ـ لا وجود للثقافة الوحيدة ، إنهـا معطـاة دائماً مؤ تلفـة مع ثقافات أخرى ، وإن ذلك هو الذي يسمح لها ببناء مجموعات تجميعية. وإن احتمال ظهور واحدة طويلة بين هذه المجموعات يتعلق بالطبـع ، بمدى نظام الائتلاف ، ومدته ، وتنوعه .

ينجم عن هذه الملاحظات نتيجتان .

فخلال هذه الدراسة ، تساءلنا عدة مرات ، كيف حصل أن بقيت الانسانية ساكنة خلال تسعة أعشار تاريخها ، وربمـا أكثـر : إن عمـر الحضارات القديمة يبلغ من مائتـي ألف الى خمسماية ألف سنـة ، ولـم تتطور شروط الحياة إلا خلال السنوات العشرة آلاف الأخيرة . وإذا كان تحليلنا صَحيحاً ، فذلك ليس لأن إنسان العصر الحجزي القـديم كان أقل ذكاء وأقل موهبة من خلفه الانسان النيوليتي ، إنما فقط لأنه ، خلال التاريخ البشري ، وضع نظامٌ من درجـة معينـة / ن / مدة من الزمـن معينة / ت / ليظهر ، وكان يمكن لذلك أن يحدث في وقت مبكر كثيراً ، أو في وقت متأخر كثيراً . إن هذه الواقعة ليس لها معنى أكثر مما له هذا العدد من الضربات التي على اللاعب أن ينتظرها ليرى نظام أرقام معين يحصل ، إذ إن نظام الأرقام هذا يمكن أن يحصل من الضربة الأولى أو من

الضربة الالف ، او من الضربة المليون ، كما يمكن الا يحصل ابداً .
ولكن طوال هذا الوقت ، لا تتوقف الانسانية ، على غرار اللاعب ، عن المضاربة . ودون أن تريد ذلك دائماً ، ودون أن تأخذ ذلك دائماً بعين الاعتبار ، بشكل دقيق ، تجري الانسانية « الصفقات » الثقافية ، وتنطلق في «عمليات حضارة» ، تتوج كل واحدة منها بنجاح متفاوت. فهي تلامس أحياناً النجاح ، وتسيء طوراً للمكتسبات السابقة . وإن التبسيطات الكبرى التي يجيزها جهلنا لأغلب جوانب مجتمعات عصور ما قبل التاريخ ، تسمح بايضاح هذه المسيرة غير المضمونة والمتفرعة ، إذ لا شيء أكثر وضوحاً من هذه التعديلات التي تقود من القمة التي وصل إليها اللفوالوازيون (levalloisien) ، الى هزال العصر الموستيري (عصور ما قبل التاريخ القديمة المتوسطة) ، ومن أبهة الأورينياسيين (aurignacien) والسولوتريين (solutréen) الى تقشف الماغدالينين (magdalenien) ، وثم الى التناقض الكبير الذي تقدمه مختلف جوانب العصر الحجري الأوسط (mésolithique) .

إن ما هو صحيح في الزمان ليس أقل صحة في المكان ، ولكن عليه أن يعبر عن نفسه بشكل آخر . وما الحظ الذي تتمتع به حضارة ما لتعميم هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات في مختلف المجالات ، وهو ما نطلق عليه اسم الحضارة ، سوى نتيجة لعدد وتنوع الثقافات التي تساهم معها في انجاز - وغالباً بشكلٍ لا إرادي - استراتيجية مشتركة . قلنا ، العدد والتنوع ، والمقارنة بين العالم القديم والعالم الجديد عشية اكتشافه تبرز بوضوح هذه الضرورة المزدوجة .

كانت أوروبا ، بداية عصر النهضة ، مكان التقاء وانصهار أكثر المؤثرات تنوعاً : التقاليد اليونانية ، والرومانية ، والجرمانية

والانكلوساكسونية ، وكذلك المؤثرات العربية والصينية . كما أن أميركا ما قبل كريستوف كولومبوس لم تكن تتمتع ، من الناحية الكمية ، بعلاقات ثقافية أقل ، طالما أن الأميركتين تكونان معاً نصف الكرة الشاسع . ولكن ، في حين كانت الثقافات التي كانت تتلقح فيما بيها على التراب الأوروبي نتاج اختلاف عمره عشرات ألوف السنين ، فإن الثقافات في أميركا ، المأهولة منذ وقت أقصر ، لم تحظ سوى بوقت قصير لتتفرع ، لهذا فهي تقدم لوحة أكثر تجانساً . وكذلك على الرغم من أننا لا نستطيع القول أن المستوى الثقافي للمكسيك أو للبيرو كان ، عند اكتشاف أميركا ، أدنى منه في أوروبا (لقد رأينا أنها كانت متفوقة في بعض النواحي) ، فإن مختلف وجوه الثقافة فيها ، ربما كانت أقل وضوحاً . فالى جانب النجاحات الباهرة ، كانت حضارات أميركا ما قبل كولومبس مليئة بالثغرات ، التي يمكننا القول أنها كانت « فجوات » . إنها تقدم كذلك مشهداً أقل تناقضاً مما يتبدى ، عن تعايش الصيغ المتيسرة والصيغ المجهضة . وإن تنظيمهم القليل المرونة والقليل التنوع يفسر كما يبدو انهيارهم أمام حفنة من الفاتحين . ويمكن التفتيش عن السبب العميق في ذلك في واقعه أن « الائتلاف » الثقافي الأميركي كان قائماً بين شركاء أقل تمايزاً فيما بينهم من التمايز الذي كان قائماً في العالم القديم .

إذن ليس ثمة مجتمع تجميعي في حد ذاته وبذاته . إن التاريخ التجميعي ليس حكراً على بعض الأعراق أو بعض الثقافات التي تتميز هكذا عن الأخريات . إنه ينتج عن سلوكها أكثر منه عن طبيعتها . إنه يعبر عن نمط وجود معين للثقافات، ليس سوى طريقة وجودها مجتمعة . بهذا المعنى ، يمكننا القول أن التاريخ التجميعي هو صيغة التاريخ التي

المجتمعات ، في حين يكون التاريخ السكوني ـ إذا كان موجوداً حقاً ـ طابع هذا النوع من الحياة الدنيا التي تتميز بها المجتمعات المنعزلة .

إن المصيبة الكبرى والنقيضة الأخطر اللتين تستطيعان أن تصيبا مجموعة بشرية ، وأن تمنعاها من تحقيق طبيعتها كاملة ، هي أن تكون وحيدة .

وهكذا نرى كل ما تحتويه المحاولات التي يكتفى بها غالباً ، لتبرير مساهمة الأعراف والثقافات الانسانية في الحضارة ، من خطأ ومن إرضاء يسير للفكر . إذ يحصل تعداد السمات وتدقيق مسائل الأصل ، وتقرير الأولويات . ومهما تكن هذه الجهود سليمة القصد فهي تافهة لأنها تخطىء هدفها ثلاثاً : أولاً إن الاستحقاق المنسوب لهذه الثقافة أو تلك حول ابتكار ما ، ليس أكيداً على الاطلاق . فخلال قرن من الزمن ، ساعد اعتقاد أكيد أن الذرة وجدت انطلاقاً من تهجين أنواع برية من قبل الهنود الأميركيين ، وما زلنا نقبل ذلك مؤقتاً ، ولكن ليس دون ريبة متزايدة ، إذ أنه من الممكن بعد كل شيء أن تكون الذرة قد جلبت الى أميركا (لا نعرف متى ولا كيف) من جنوب شرق آسيا .

ثانياً ، يمكن للمساهمات الثقافية أن تتوزع دائماً الى مجموعتين . من جهة أولى لدينا سمات ومكتسبات منعزلة من السهل تقدير أهميتها ، وهي تقدم كذلك ميزة محدودة . أن يكون التبغ قد جاء من أميركا فذلك حقيقة واقعة ، ولكن بعد كل شيء وعلى الرغم من حسن النية الكبير المبذول لهذه الغاية من قبل المؤسسات الدولية ، لا يمكننا أن نذرف الدمع اعترافاً بالجميل تجاه الهنود الاميركيين في كل مرة ندخن فيها

سيجارةٍ . أن التبع هو اضافة لذيذة لفن العيش مثل اضافات أخرى ضرورية (على غرار المطاط) . نحن مدينون لهم بلذائذ وتسهيلات اضافية ، ولكن اذا لم تكن موجودة فان جذور حضارتنا لن تتزعزع ، وفي حال الحاجة الملحة كان باستطاعتنا أن نجدها نحن أو أن نضع شيئاً آخر مكانها .

في الجهة المقابلة (بالطبع ، مع سلسلة من الصيغ المتوسطة) ، ثمة مساهمات تقدم سمة نظام ، أي مساهمات تتعلق بالشكل الخاص الذي اختاره كل مجتمع ليعبر عن مجموع تطلعاته الانسانية وليرضيها . أن خصوصية وطبيعة انماط الحياة هذه التي لا يمكن ان تستبدل ، أو هذه النماذج، كما يقول الانكلو ـ ساكسون ، لا يمكن نكرانها، ولكن بما أنها تقدم خيارات مانعة مساوية لها فاننا لا نرى كيف يمكن لحضارة ما أن تأمل بالاستفادة من نمط حياة حضارة أخرى الا اذا كفت عن أن تكون هي ذاتها. وبالفعل ، إن محاولات التسوية ليست قادرة على الوصول سوى الى نتيجتين : إما الى اختلال وانهيار نموذج مجموعة من المجتمعات ، وإما الى تركيبة مبتكرة ، مما يعني ظهور نموذج ثالث غير قابل للاختزال بالنسبة للنموذجين الآخرين . إن المشكلة ليست حتى في معرفة ما إذا كان مجتمع ما يستطيع أو لا ، أن يستفيد من نمط حياة المجتمعات المجاورة ، ولكن ما إذا كان يستطيع والى أي حد أن يفهمها وحتى أن يتعرف عليها . لقد رأينا أن هذه المسألة لا تحتمل أي جواب قاطع .

وأخيراً ، ليس ثمة مساهمة دون مستفيد . ولكن إذا كانت توجد ثقافات ملموسة ، يمكن أن نحددها في الزمان وفي المكان ، والتي يمكن أن نقول أنها « ساهمت » وما زالت تساهم ، فماذا تكون تلك

« الحضارة العالمية » المفترض أنها مستفيدة من كل هذه المساهمات ؟ إنها ليست حضارة متميزة عن الحضارات الأخرى ، ومتمتعة بنفس العامل من الحقيقة . عندما نتحدث عن حضارة عالمية ، فنحن لا نعينّ عصراً أو مجموعة من الناس: نستعمل فكرة مجردة نعطيها قيمة سواء خلقية أو منطقية : خلقية عندما يكون المقصود ، هدف ما ، نقترحه للمجتمعات القائمة ، ومنطقية إذا كنا نريد أن نجمع تحت لفظ واحد العناصر المشتركة التي يسمح التحليل باستخلاصها بين الثقافات المختلفة . في الحالين علينا ألا نخفي أن فكرة الحضارة العالمية فقيرة جداً ومبسطة ، وان محتواها الثقافي والشعوري لا يقدم ثقلاً نوعياً كبيراً . ان الرغبة بتقييم المساهمات الثقافية المثقلة بتاريخ الفي وبكامل وزن الافكار والآلام والرغبات وجهد الأناس الذين أتوا بها الى الوجود ،جاعلين منها وحدها معياراً لحضارة عالمية ما زالت حتى الآن شكلاً فارغاً ، هذه الرغبة تعني افقارها جداً ، وافراغها من جوهرها وعدم الابقاء الا على هيكل عظمي منها .

لقد حاولنا ، على العكس ، أن نبرهن أن مساهمة الثقافات الحقيقية لا تقتصر على لائحة ابتكاراتها الخاصة ، ولكن في الفارق المختلف الذي تقدمه فيما بينها . أن الشعور بالعرفان بالجميل والخشوع اللذين يمكن لكل عضو في ثقافة معينة أن يشعر به تجاه كل الثقافات الأخرى ، لا بل يجب عليه ذلك ، لا يمكن أن يقوم سوى على قناعة واحدة : وهي أن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته بأكثر ما يكون من التنوع ، وذلك حتى اذا فاتته الطبيعة الأخيرة لهذه الاختلافات ، أو إذا كان ، على الرغم من كل جهوده ، لا يتوصل الى اختراقها الا بشكل جزئي .

من جهة أخرى ، لقد اعتبرنا فكرة الحضارة العالمية باعتبارها شكلاً من الفهم المحدّد ، أو باعتبارها طريقة مختصرة لتعيين عملية معقدة . وإذا كان برهاننا ذا قيمة فلا يكون هنالك ، ولا يمكن أن يكون ثمة حضارة عالمية في المعنى المطلق الذي نعطيه غالباً لهذا التعبير ، طالما أن الحضارة تفرض تعايش ثقافات تقدّم في ما بينها أقصى التنوع ، وتقوم هي بالذات في هذا التعايش . لا يمكن للحضارة العالمية أن تكون شيئاً آخر ، على المستوى العالمي ، غير تحالف للثقافات التي تحتفظ كل واحدة منها بخصوصيتها .

X ـ الاتجاه المزدوج للتقدم

ألا نجد أنفسنا إذن أمام مفارقة غريبة ؟ إذا أخذنا التعابير في المعنى الذي أعطيناها إياه ، لوجدنا أن كل تقدم ثقافي هو نتيجة للتآلف بين الثقافات . ويقوم هذا التآلف على الجمع (الواعي أو غير الواعي ، الارادي أو غير الارادي ، المقصود أو العرضي ، المختار أو الاكراهي) بين الفرص التي تصادفها كل ثقافة أثناء تطورها التاريخي ، وقد قررنا أخيراً ، أن هذا التآلف يكون أكثر خصوبة بقدر ما يتم بين ثقافات أكثر تنوعاً . لهذا ، يبدو واضحاً أننا بمواجهة شروط متناقضة . إذ إن هذا الدور المشترك الذي ينتج عنه كل تقدم يقتضي أن يؤدي كنتيجة منطقية ، الى تجانس موارد كل مشترك ، خلال فترة قصيرة الى حد ما . وإذا كان التنوع شرطاً مبدئياً ، يقتضي الاعتراف أن فرص الربح تصبح أقل بقدر ما تطول الجولة .

بالنسبة لهذه النتيجة الحتمية ، ليس ثمة كما يبدو ، سوى علاجين الأول يقضي بالنسبة لكل مشترك ، بايجاد فوارق تباينية في دوره ، وإن هذا الأمر ممكن طالما أن كل مجتمع («المشترك»في نموذجنا النظري) ، يتألف من ائتلاف مجموعات طائفية ومهنية واقتصادية ،وأن رأس مال المجتمع يتكون من رساميل المجموعات التي يتألف منها . إن الفوارق

الاجتماعية هي المثال الأكثر وضوحاً لهذا الحل . لقد ترافقت الثورتان الكبريان اللتان اخترناهما لأبراز ذلك ، وهما الثورتان النيولينية والصناعية ، ليس فقط بتنوع الجسم الاجتماعي كما أوضح ذلك جيداً سبنسر(Spencer) ، ولكن كذلك بإقامة نظام متباين بين المجموعات ، وخاصة من الناحية الاقتصادية . لقد لاحظنا منذ وقت طويل أن الاكتشافات النيوليتية أدت بسرعة الى قيام الفوارق الاجتماعية ، وذلك مع قيام التجمعات المدينية الكبرى وظهور الدول والفئات الاجتماعية والطبقات في الشرق القديم . وتنطبق الملاحظة نفسها على الثورة الصناعية ، المشروطة بظهور طبقة البرولتياريا والتي أدت الى قيام أشكال جديدة ومتقدمة لاستغلال العمل الانساني . وحتى الآن ، لدينا ميل لمعاملة هذه التحولات الاجتماعية على أنها نتيجة للتحولات التقنية ، ولأقامة علاقة العلة والمعلول بين هذه وتلك . وإذا كان تعليلنا صحيحاً ، يقتضي التخلي عن علاقة السببية (مع التتابع الزمني الذي تقتضيه) ـ كما يحاول أن يفعل عامة العلم الحديث من جهة أخرى ـ لمصلحة علاقة وظيفية متبادلة بين الظاهرتين . ولنلاحظ بالمناسبة أن الاعتراف بكون التقدم التقني قد أدى كنتيجة تاريخية ملازمة ، الى تطور استغلال الانسان للانسان ، يمكن أن يدفعنا الى بعض الاتزان في مظاهر الكبرياء التي توحيها لنا أولى الظاهرتين المذكورتين .

أما العلاج الثاني ، فهو مشروط الى حد كبير بالعلاج الأول ، إذ يقوم على إدخال شركاء آخرين في الائتلاف ، من الخارج هذه المرة ، خياراً أو بالقوة ، يكون « رأسمالهم » مختلفاً جداً عن الرساميل التي تميز التجمع الأولي . لقد تمت كذلك تجربة هذا الحل ، وإذا كان تعبير الرأسمالية يسمح بالاجمال بالتعرف على الأول فإن تعبيري الامبريالية أو

الاستعمار يساعدان على إظهار الثاني . لقد سمح التوسع الاستعماري في القرن التاسع عشر لأوروبا الصناعية وبشكل واسع ، بتجديد - وليس ذلك بالطبع لمصلحتها وحدها - الانطلاقة التي ربما كانت تعرضت للانهاك بشكل أسرع بكثير ، لولا إدخال الشعوب المستعمرة الى الحلبة .

وهكذا نرى أن العلاج ، في الحالتين ، يقضي بتوسيع الائتلاف ، سواء عبر التنوع الداخلي ، سواء عبر قبول شركاء جدد . وفي النتيجة ، يقتضي دائماً زيادة عد المشاركين ، أي العودة الى تعقيد وتنوع الوضعية الأولى . ولكننا نرى كذلك أن هذه الحلول لا يمكنها سوى إبطاء العملية مؤقتاً . لا يمكن وجود الاستغلال سوى في داخل الائتلاف ، فبين مجموعتين ، واحدة سيدة وأخرى مسودة ، توجد صلات وتتم مبادلات . وبدورها ، وعلى الرغم من العلاقة الوحيدة الجانب التي تجمعهما ظاهرياً ، عليهما ، بوعي منهما أو بلا وعي ، أن يجمعا رأسمالهما ، ومن ثم تتجه الفوارق التي تجابههما الى الذوبان تدريجياً . إن التقدم الاجتماعي من جهة أولى ، وحصول الشعوب المستعمرة على استقلالها تدريجياً من جهة أخرى ، يشهدان على سياق هذه الظاهرة ، وعلى الرغم من الطريق الطويل الذي يقتضي قطعه في الاتجاهين ، نحن نعلم أن الأمور تسير بشكل حتمي في هذا الاتجاه . ولربما يقتضي في الحقيقة ، اعتبار ظهور أنظمة سياسية واجتماعية متخاصمة في العالم ، على أنه حل ثالث . يمكننا الاعتبار أن تنوعاً ، متجدداً في كل مرة ، في مستوى آخر ، يسمح بالمحافظة الى ما لا نهاية ، عبر أشكال متنوعة لا تنفك أبداً تفاجىء الانسان ، على حال عدم التوازن هذه التي تتعلق بها قضية البقاء البيولوجي والثقافي للانسانية .

مهما يكن من أمر ، من الصعب أن نقدم لأنفسنا ، إلا بشكل متناقض ، عملية يمكن اختصارها على الشكل التالي : على الناس أن يتعاونوا لكي يتقدموا ، وفي مجرى هذا التعاون يتعرفون تدريجياً على تقديماتهم التي كان تنوعها الأولي تحديداً سبباً في جعل تعاونهم خصباً وضرورياً .

ولكن حتى لو كان هذا التناقض غير قابل للحل ، فإن الواجب المقدس للانسانية هو الاحتفاظ بالحدين حاضرين على السواء في الذهن ، وعدم إغفال الواحد أبداً لمصلحة الاخر الوحيدة . من واجبها أيضاً ، أن تحترس دون شك ، من خصوصية عمياء تنزع الى قصر امتياز الصفة الانسانية لعرق ما ، أو ثقافة ما أو مجتمع ما ، وكذلك ، عدم تناسي أن أية فئة انسانية لا تملك صيغاً قابلة للتطبيق على الجميع ، وأن انسانية متلبسة لنوع فريد من الحياة غير معقولة . لأنها تتحول الى هيكل عظمي .

في هذا الخصوص ، ثمة أمام المؤسسات الدولية مهمة ضخمة ، وهي تتحمل بالتالي مسؤوليات كبيرة . وإن مهماتها ومسؤولياتها هي أكثر تعقيداً مما نتصور ، لأن مهمة المؤسسات الدولية مزدوجة ، فهي تقضي من جهة أولى باجراء تصفية ، ومن جهة ثانية بإحداث يقظة . عليها أولاً أن تساعد الانسانية ، وأن تجعل أقلّ إيلاماً وخطراً ما أمكن ، امتصاص هذا التنوع الميت ، بصفته رواسب لا قيمة لها لنماذج من التعاون يشكل بقاؤها في حال البقايا الفاسدة خطراً دائماً يهدد بإصابة الجسم الدولي بالمرض . لذا عليها أن تشذب وأن تقطع عند الضرورة وأن تسهل قيام أشكال أخرى من التكيف . ولكن ، في الوقت نفسه ، عليها أن تكون متنبهة الى أقصى حد ، لكون هذه النماذج الجديدة لا

تستطيع ، لكي تمتلك القيمة الوظيفية نفسها التي كانت تمتلكها النماذج السابقة ، أن تعيد انتاجها أو أن تأتي على نمطها نفسه ، دون أن تتحول الى حلول تافهة أكثر فأكثر ، وفي النهاية عاجزة . عليها أن تعلم على العكس ، أن الانسانية غنية بالامكانيات غير المتوقعة ، التي ستصيب الناس دائماً بالذهول عندما تظهر أي واحدة منها ، لأن التقدم لا يصنع على الصورة المريحة لهذا « التشابه المحسّن» الذي نفتش فيه عن راحة كسولة ، ولكنه مليء بالمغامرات والتصدع والفضائح . إن الانسانية هي دائماً أسيرة عمليتين متناقضتين، تنزع إحداهما الى إقامة التوحيد، في حين تهدف الأخرى الى الحفاظ على التنوع أو الى إعادته . إن وضع كل حقبة أو كل ثقافة في النظام ، والتوجه الذي تجد نفسها منخرطة فيه هي في حالٍ تجعلها ترى إحدى العمليتين وكأنها تأخذ اتجاهاً ، في حين تبدو الاخرى وكأنها النفي للأولى . ولكن القول ، كما قد يرغب البعض ، أن الانسانية تنحل في الوقت نفسه الذي تصنع فيه نفسها ، ينطلق من نظرة ناقصة . إذ إنه ، في مجالين إثنين وعلى مستويين إثنين متعارضين ، المقصود هو طريقتان مختلفتان لصنع الذات .

إن ضرورة المحافظة على تنوع الثقافات في عالم مهدد بالرتابة والتماثل، لم تخف بالتأكيد على المؤسسات الدولية. إنها تدرك كذلك أنه لا يكفي لبلوغ الهدف ، ان تجامل تقاليد محلية وأن تُمنح مهلة للأزمنة المنقضية . إن ما يقتضي إنقاذه هو واقع التنوع ، وليس المحتوى التاريخي الذي أعطته إياه كل حقبة ولا شيء يمكن أن يجعلها تدوم أبعد من ذاتها . يجب إذن الأصغاء للسنابل التي تنمو ، وتشجيع الطاقات الكامنة ، وإيقاظ كل الدعوات للعيش معاً ، التي يحتويها التاريخ . وعلينا أن نكون جاهزين كذلك ، دون مفاجأة ودون نفور ودون تمرد ،

لمواجهة كل ما يمكن أن تقدمه صيغ التعبير الاجتماعية الجديدة هذه من جديد . إن التسامح ليس موقفاً تأملياً ، موزعاً الغفران عما كان وعما هو قائم . إنه موقف حيوي يقضي بالتوقع والفهم والتشجيع لما سيكون . إن تنوع الثقافات الانسانية وراءنا وحولنا وأمامنا . إن الطلب الملح الوحيد الذي نستطيع أن ندعو إليه في هذا المضمار (المنشىء لكل فرد واجباته الخاصة به) ، هو أن يتحقق هذا التنوع بأشكال يكون كل واحد منها مساهمة سخية ضمن سخاء الأخرى .

نتاج كلود ليفي شتراوس
بقلم جان بويون

كتبت هذه الدراسة في تمـوز عام1956
وقـد نشرت في العدد126 من
الأزمنة الحديثة Temps Modernes .

« كيف يمكنك أن تكون فارسياً ؟ » إن سخرية السؤال تستدعـي صراحـة الجـواب : « أنـت شخص آخـر ! » . وكما في المسرحيات الكلاسيكية ، تقود المفاجأة المتبادلة الى الاعتـراف : الرجـل ، هو من أكون ، من يعيش معي ومثلي ، ومع ذلك إنه الآخر كذلك ، مهما كان كثير الاختلاف عني . هذا الاعتراف الذي تفرضه التجربـة أكثـر من العقل والذي لا يستطيع حتى أن يمحوه العنف العرقي - إذ إنه يتضمن الاقرار الذي يتمرد ضده - ، يشكل فقط نقطة انطلاق : يبقى تحـديد معنى هذه الـ « كذلك » ، بشكل يؤدي الى الأخذ بالحسبان في آن معاً الفرق الذي تفترضه والتماثل الذي تؤكده بين الناس . إن اكتشاف الغير هو اكتشاف علاقة وليس حاجزاً . يمكن هـذا الاكتشـاف أن يشـوش الرؤية . ولكنه يوسع الآفاق . إذا أثـار التسـاؤل حول الفـكرة التـي

نكونها عن نفسنا وعن ثقافتنا الخاصة ، فإن ذلك لأنه يخرجنا تحديداً من الدائرة الضيقة لمن يشابهنا . إن الرفض الذي يمكن أن نستنتجه من كون أن بعض « البدائيين » يقصرون على أنفسهم تسمية الانسان ويرفضونها لغيرهم ، ليس له وزن كبير . أولاً ، لأن هذا الرفض يظهر عزلتهم أكثر مما يظهر اعتراضاً حقيقياً لانسانية الآخر ، ثم ، لأنه ، في شتى الأحوال ، على الرغم من كل شيء ، يمنح نظاماً خاصاً لمن يكون غَرضاً لهذا الرفض ولا يضعه بلا قيد أو شرط بين الحيوانات أو الأشياء ، وأخيراً وبخاصة ، لأن أدنى تجربة في علم الأجناس تثبت فوراً العلاقة ، المفترضة مستحيلة . في الواقع ، إن الآخر هو دائماً إنسان آخر . يقتضي ألا نرى في ذلك تعريفاً منطقياً ، لعبة بسيطة للأفكار ، أو تأكيداً خلقياً ، إنها حقيقة معاشة ، ولا يمكننا أن نقرأ كتاب Tristes Tropiques (1) دون أن ندهش باستمرار ، فالآخر هو من أعرف أنه علي فهمه في علاقة أعرف كذلك أنها ستكون متبادلة ، الأمر الذي لا يعني بطبيعة الحال ، أنها ستكون ناجحة . إن الغيرية لا تمنع إذن الفهم ولكن على العكس تماماً(2) .

من هنا ينبغي البدء . وهنا كذلك تبدأ الخلافات . وماذا يعني بالفعل أن نفهم ؟ إن المفهوم « التمثلي » الذي نعتنقه غالباً بهذا الخصوص والذي ليس سهلاً علينا الانفصال عنه ، يضع نجاحه في ما هو في الحقيقة إخفاقه . أن نفهم هو أن نتمثل - في المعنى الحرفي لهذه الكلمة : جعله مشابهاً لذاته - ما يظهر أولاً على أنه مختلف ، أي تحويل

---

(1) Plon Edit

(2) ربما علينا أن نقول أنها في أساسه ، ولكن ذلك مسألة أخرى .

الفارق الى تشابه . وعلى سبيل المثال ، عندما جاء مونتسكيو برجله الفارسي الخيالي الى باريس لم يفعل ذلك ليجابه به الفرنسي وإنما لكي يقيم فيما بينهما موازنة تمسخ تبايناتهما : فالواحد والآخر هما أناس ليس فيما يفرق بينهما ، ولكن لأنهما يتشابهان أو على الأقل يتساويان . مما لا شك فيه أن غاية مونتسكيو لم تكن لفهم الفارسي فقط بقدر ما كانت للاعتراض على الصورة التي يكونها عن نفسه المجتمع الباريسي ، ولكنها الدليل الواضح أن المقصود نقد ثقافة معينة من خلالها بالذات ـ هذا النقد الذي لا يمكن التقليل من أهميته الحالية ـ وليس إقامة مواجهة حقيقية ما بين الناس . إن مثل هذه المواجهة مستبعدة في الحقيقة من قبل المذهب الانساني الكلاسيكي ، سواء قصدنا المذهب الانساني البيولوجي ـ « الانسان هو ذو قائمتين دون ريش . . . » ـ أو الروحي ـ « . . . والذي يملك روحاً » . بالفعل ، إنما الأمر الأساسي حسب المذهب الانساني ، هو التماثل كما يتم إثباته عبر الفهم المدرَك على أنه عملية تعريف ، أما الفوارق ، فعلى العكس ، إذا لم تكن وهمية فهي ثانوية على الأقل . الآخر هو كذلك إنسان ، ليس في تميزة ولكن على الرغم من ذلك . وهكذا نصل الى مفارقة غريبة . فالانسانية موضوعة خارج الثقافات وكأنها فوقها ، ولم نعد نعرف كثيراً ماذا يعني تنوعها . وإذا كنا نحترس أحياناً من هذه الغرابة ، فذلك إما لأننا نرسيها ضمناً أو صراحة ، على ميتافيزيقية ذات أصل ديني ، وإما لأننا نقيّم دون أن نتبين فيها الثقافة التي ننتمي إليها والتي نخرجها هكذا من التنوع العرضي للأنظمة الثقافية الأخرى . إن القيمة الأكيدة لهذا المفهوم كانت وستبقى دائماً تأكيد إمكانية اتصال الناس فيما بينهم ، وكذلك رفض ـ على الأقل من حيث المبدأ ـ كل امتياز لكل ما يفرق بينهم ، ومحاربة الشوفينية والعرقية . ولكن من الخطأ الاعتقاد أنه لكي ننفي الامتياز ،

علينا الاعتبار أن لا قيمة للفارق الذي نربطه به ، بلا مسوّغ ، والتأكيد على جوهر إنساني مساوٍ دائماً لذاته . هذا الخطأ ينتج مباشرة من الخلط بين المطابقة أو التماثل والفهم ، وهو الذي يدفع لاعتبار الفارق قناعاً للتشابه : والغيرية لا تعود سوى وهم ، مظهر خادع لتماثل أعمق . بالاجمال يؤدي الفهم الى انحلال غرضه الأول .

على العكس ، يقتضي بالفهم الصحيح أن يبقيه في نوعيته . فهو لا يلغي المسافة بين الموضوع والغرض ، إنه يسمح باجتيازها ولكن لا يلغيها ، ولا يذيبها في ودٍّ غامض يموه ، بحجة اكتشاف الانسانية العميقة ، كل ما يجعل الرجال ما هم حقيقة ، أي كائنات مختلفة بعمق ، الواحد عن الآخر . يجب رؤيته على أنه أساساً غير الآخر . إن القيمة الأولى لعلم الأجناس هي أنه جعل من هذه القاعدة ذات المظهر المنطقي أمراً عملياً . وإذا كان تمكن لمونتسكيو ، أن يرى في رجله الفارسي إنساناً غير مختلف كثيراً عن الباريسي ، فذلك لأنه يبتكره . لكن الخيال أدنى من الحقيقة : إن Bororo (*) حقيقي هو أبعد عنا من فارسي في مؤلف أدبي ، وبالأخص هو كذلك بشكل أكثر إثارة للدهشة ، طالما أن عالم الأنساب يستطيع في هذا البعد بالذات أن يصل إليه وينجح في العيش معه وذلك بإجراء التجربة المزدوجة والمتناقضة للغرابة والقرابة. عليه ألا ينسى أبداً الجانب الأول لمصلحة الجانب الآخر . إن الأمر الأساسي بالنسبة له هو الفارق الذي يقتضي فهمه دون الاستسلام لرغبة حصره . مما لا شك فيه أن الأمر ليس بهذه السهولة ، طالما أن عالماً في الأجناس مثل مالينوفسكي (Malinowski) الذي كرس

(*) Bororo : شعب يعيش في التشاد وجمهورية أفريقيا الوسطى والكمرون ونيجيريا وهم من الرعاة الرحل .

جهوداً جمة في المراقبة والتحليل لمجموعات إنسانية حصل الاهتمام بها بسبب خصوصيتها ، لا يتردد في الكتابة حول قواعد الزواج ما يلي : « إذا كان لنا أن نتكلم بصراحة ، أقول أن المضامين الرمزية ، التمثيلية أو الاحتفالية للزواج لها أهمية ثانوية ، بالنسبة لعالم الأجناس . . . إن الجوهر الحقيقي للزواج هو أنه بفضل احتفال بسيط جداً أو معقّد جداً ، يعطي تعبيراً عاماً ، معترف به جماعياً ، كون شخصين يدخلان في حال الزواج » . أو أيضاً ما يلي : « تقدم الحاجات العضوية للانسان المقتضيات الأساسية التي تؤدي الى تطور الحياة الاجتماعية »(3) . ولكن يعترض ليفي - شتراوس قائلاً « لماذا الذهاب إذن الى قبائل بعيدة ؟ وهل تساوي الشيء الكثير الصفحات الستماية وثلاث من كتاب Sexual life of savages of North Western Melanesia ، إذا كانت تلك كل فائدتها ؟ . . . إن ما يثير اهتمام عالم الأجناس ، ليس شمولية الوظيفة ، التي هي أبعد من أن تكون ثابتة ، والتي لا يمكن تأكيدها دون دراسة يقظة لكل العادات التي هي من هذا النوع ولتطورها التاريخي ، ولكن حقيقة أن العادات هي جد متنوعة . مع العلم أن من الصحيح جداً أن علماً يكون الهدف الأول منه ، إذا لم يكن الوحيد ، هو تحليل وتعليل الفوارق ، يتحاشى كل المشاكل بعدم أخذه بالحسبان سوى المشابهات . ولكنه بذلك يفقد فوراً كل وسيلة لتمييز العام الذي ينشده ، من المبتذل الذي يكتفي به »(4) .

---

(3) وردت على لسان ليفي - شتراوس في Histoire et Ethnologie
Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet- Octobre 1949

(4) ليفي شتراوس ، المرجع السابق .

في شتى الأحوال إن همّ مالينوفسكي واضح وليفي - شتراوس يقاسمه إياه إنه يخشى ما أسماه الفضول بالنسبة « للانحرافات البدائية للانسان » ، والتعلق السهل بكل ما هو غريب ، الذي يسخر منه ليفي - شتراوس في بداية كتابه Tristes Tropiques . إن الموضوع العلمي الصرف - أي الموضوع الذي لا يمكن لتجربة معاشة بسيطة رغم أهميتها ، أن تحله - يبقى بالنسبة للواحد كما بالنسبة للآخر التوصل الى ما هو شامل . إلا أن خطأ مالينوفسكي والعديد من علماء الأجناس هو التصور بأنه يكفي اللجوء الى الأفكار العامة للمذهب الانساني، لكي نصحح ما يمكن أن يحتويه من خيبة ، إحصاء رتيب للخصائص . إن ترتيب الفوارق جنباً الى جنب أو محوها بواسطة تشابهات غامضة أو فكرة مسبقة عن الانسان ، خطآن يجب تحاشيهما . وبالتأكيد لا نتوصل الى ذلك بجمعهما ! إلا أن ذلك هو ما يحصل غالباً : فبعد جمع السمات التي تتعارض بها ثقافات متنوعة ، نصل الى استنتاج متفائل مؤداه إجمالاً أن الانسان هو ذاته في كل مكان ، لأن المؤسسات الاجتماعية في كل مكان ، على الرغم من الفوارق بينها ، « تعمل » بالطريقة نفسها تقريباً . حقاً ، تبدو هذه الممارسة غير المعقولة مبررة ، بواسطة التعريفات التقليدية لعلمي الانساب والأجناس إذ تقوم الأولى على « المراقبة والتحليل للمجموعات البشرية المميزة بخصائصها » وتقوم الثانية على « الاستعمال بطريقة المقارنة للوثائق التي يقدمها عالم الانساب »[5] ولكن لا يكفي التذرع بطريقة المقارنة ، كما لو أنها لا تطرح غير مسائل عملية (مثل الحصافة ، والبصيرة) ، وكما لو أن علم الأجناس يتشكل

(5) ليفي شتراوس ، المرجع السابق . ولكن شتراوس يرغب في القول أن المقصود هنا تعريفات مقتضبة ومؤقتة .

حقاً لوحده ، دون ألم ، وفقط بمواجهة النتائج الحاصلة خلال التحقيقات التي يجريها عالم الانساب . إن الخطأ في الواقع هو الاعتقاد ، بأن في التفتيش عن العمومية ، تعتبر المقارنة الاجراء الأول . ثمة إغراء إذن في مقارنة أي شيء طالما أننا نأمل ، أن مجرد إقامة علاقة بين أنظمة ثقافية مختلفة يؤدي الى ظهور القاعدة أو الوظيفة العامة : يبدو أن التعميم يقوم على المقارنة . وكذلك نصل الى قياسات بسيطة ، لا نستطيع أن نستخرج منها سوى عمومية فارغة ومثالية ، تكون بالنسبة لها جميع الاختلافات التي استطعنا إحصاءها ، بحصر المعنى ، غير متحيزة : إن الناس هم هكذا ثم هكذا ثم هكذا أيضاً ، وذلك يعني دائماً الشيء نفسه. هذا ما يمكن تسميته بالنسبية الثقافية. وتقترن هذه النسبية بنزعة طبيعية . كيف يمكن بالفعل أخذ الفوارق بحد ذاتها ، بعين الاعتبار ؟ لا يمكننا تفسيرها بواسطة العمومية التي اعتقدنا أننا اكتشفناها ، بما أن هذه العمومية تفترض نسبية الفوارق وهي لا تحتوي في ذاتها أي مبدأ للتعريف . حينئذ لا يبقى سوى مخرج واحد : إحالتها الى تنوع الظروف الطبيعية . وهذا يعني أمرين : أولاً أن نقيّم قدر الامكان ، التفسيرات من خلال الوسط ، مع احتمال إعلان بديهيات(6) ، ثم وعلى الأخص أن نعامل كل ثقافة خاصة على أنها معطى واقعي بسيط . يمكن للملاحظة أن تكون دقيقة وصعبة وهي لا تصل ـ حتى إذا فعلت ، فذلك دون طريقة مقصودة ـ الى مستوى التحليل البنيوي . مرة أخرى أيضاً ، الناس هم « كذلك » ويقتضي

---

(6) في المقال المذكور سابقاً ، يستعير ليفي ـ شتراوس مرة أخرى مثلاً من عند مالينوفسكي الذي يقول لنا عن مؤسسة زراعة الحدائق أنها « موجودة عموماً حيث يكون الوسط مناسباً لاستثمار الأرض ، والمستوى الاجتماعي عالٍ كفاية ليسمح لها بالوجود .

بالطبع وصفهم بعناية، ولكن لا يمكن التفتيش أبعد من ذلك. فمن جهة إذن ، ثمة الطبيعة ، ومن جهة ، أخرى ثمة فكرة عامة عن الانسان ، وفيما بين الاثنين التنوع الملوّن للعادات .

إن ليفي - شتراوس ينتفض ضد هذه النسبية ذات النزعة الطبيعية . لديه شعور قوي بتجزئة الانسانية الى ثقافات مختلفة ، وفي الوقت نفسه هم التنظيم العلمي ، لكي يطمئن الى هذا التأليف الخاطىء . وإذا كان يقتضي تجاوز الفارق فلن يتم ذلك من الخارج لمصلحة تعميم يكون خارجاً عنه . وإذا كان ممكناً التوصل الى عمومية ، فإننا نجدها في الفارق نفسه ، بشكل سابق لكل مقارنة ، لارسائها على أساس صلب . ولكي نعمل هكذا ، علينا القبول بأن الفارق أو مجموع الفوارق التي تتشكل منها ثقافة خاصة ليس معطى طبيعي يكفي التقاطه ، ولكن المقصود تنظيماً منسقاً لا يسمح سوى التحليل البنيوي بعرضه . يجب إذن فصل الموضوعين اللذين تخلط بينهما النسبية ذات النزعة الطبيعية : أولاً ، ما هي الثقافة ؟ ثم إذا كان الأمر يتعلق ببنية ، هل يمكننا إنجاز « بنية عامة للبنى » ، أي نظاماً للفوارق لا يؤدي الى ترتيبها الى جانب بعضها ولا الى امحائها المصطنع ؟

لم نعد أبداً نعلق حالياً ، معنى تاريخياً للتمييز بين حالة طبيعية مزعومة وحالة مجتمع أو ثقافة . نعرف جيداً أنه من العبث في الواقع ومن غير المبرر قانوناً التفتيش عن مرحلة سابقة للثقافة قام الانسان خلالها ، « في غياب أي تنظيم اجتماعي بتطوير صيغ من النشاطات هي جزء مكمل للثقافة »(7) . لذلك مع الأسف ، قمنا غالباً باضفاء « السمة

---

(7) ليفي شتراوس ، Les structures élementaires de la parenté P U F

الطبيعية » على المجتمع والثقافة : فبسبب عدم قدرتنا على تفسير المجتمع باخراجه من مـرحلة ما قبل المجتمع ، اعتبرنا أن المجتمع كان هو نفسه « طبيعياً » ، وأن الحياة الاجتماعية كانت واقعاً أولياً لا مجـال للتسـاؤل حوله . مع ذلك ، لا تمكننا فهم شيء من الظواهر الاجتماعية إذا ما بدأنا بنفي التعارض [illegible] ـني على الأقـل ، بـين النظـام الطبيعـي والنظـام الثقافي . هذا [illegible] لتعـارض القائـم بـين القاعـدة والشمـولية ، وبـين الموجـب والضرورة . أنهـا ترد على تمييز في المجـالات : « إن الثبات والانتظام يوجدان ، الحـق يقـال ، سواء في الطبيعـة أو في الثقافـة . ولكن ، في داخل الأولى ، يبدوان تحديداً في المجال حيث ، في الثاني ، يظهران بضعف ، وبشكل معاكس . في الحالة الأولى ، إنه مجال الوراثة البيولوجية ، وفي الثاني ، إنه مجـال التقليد الخارجـي[8] . إذن ، ثمـة معيار : « حيثما تظهـر القاعـدة ، نعـرف بكل تأكيد أننـا في مرتبـة الثقافة »[9] ، أي فيما هو نسبي وخاص . لكن هذا المعيار لا يقول لنـا كيف تتمفصل في الواقع ، الطبيعة والثقافة ، في تعارضهما نفسه ، إن مفارقة حظر الفحشاء تقدم حلاً للمشكلة . إنها تقدم بالفعل ، « دون أدنى التباس وباتحاد لا انفصام فيه الميزتين اللتين عرفنا فيهما الخصائص المتناقضة لنظامين مانعين : إنها تشكل قاعدة ، ولكنها قاعدة تملك في الوقت نفسه ، بين جميع القواعد الاجتماعية ، ميزة الشمولية »[10] . إنها إذن « القاعدة المثلى ، الشاملة الوحيدة ، والتي تؤمن سيطرة الثقافة على الطبيعـة . . . إنهـا بشـكل ما تنتمـي الى الطبيعـة ، إذ إنهـا شرط عام للثقافة ، وبالتالي يقتضي ألا نستغرب إذا رأيناها تأخذ من الطبيعة سمتها القـطعية ، أي الشمولية . ولـكن بشـكل ما كذلك ، أنهـا سلفـاً الثقافة ،

(8)-(9) (10) المرجع السابق .

التي تتحرك وتفرض قاعدتها في داخل الظواهر التي لا تتعلق أبداً بها ، في البدء . . . يشكل حظر الفحشاء تحديداً الصلة التي تجمع الواحد بالآخر »(11) ، الوجود البيولوجي والوجود الاجتماعي . وأن تحصل هذه القفزة من نظام لآخر على أرضية الحياة الجنسية ليس فيها ما يدعو للدهشة وحينئذ نفهم كيف أن علم الأجناس والتحليل النفسي لا يمكن أن يتجاهلا بعضهما ، لأن الحياة الجنسية هي بالفعل مدخل الى الحياة الاجتماعية ، « إذ . . . إن الغريزة الجنسية هي الوحيدة التي تحتاج الى اثارة الغير لكي تعرّف عن نفسها »(12) . من جهة أخرى « تفرض الطبيعة التحالف ولكنها لا تقوم بتحديده »(13) . وهكذا يؤدي حظر الفحشاء في آن معاً الى تجذير الانسان في الطبيعة والى فصله عنها : إنها« القاعدة التي تخنق في المجتمع ما هو شديد الغرابة عليه ، ولكنها في الوقت نفسه قاعدة اجتماعية تحفظ في الطبيعة ، ما هو جدير بتجاوزها . . . إنها تصنع نظاماً جديداً ، لا بل تقيمه بحد ذاتها(14) » . . .

وبالفعل ، إننا نخطىء كثيراً ، إذا لم نحفظ منها سوى وجهها السلبي الذي يفسر دون شك لماذا اعتبرنا طويلاً أنها تطرح مشكلة غير قابلة للحل . يقضي المنع مباشرة بتنظيم إيجابي ومنسق . لهذا يمكن تسميتها « قاعدة القواعد » ، إذ إنها تطرح شمولية التنظيم وتفتح الطريق أمام إنجاز القواعد الخاصة التي تحدد كل مجتمع وكل ثقافة ،

---

(11)-(12) المرجع السابق .

(13) سيمون دوبوفوار ، Note sur les Structures élémentaires de la parenté, Temps Modernes novembre 1949

(14) Structures élémentaires de la parenté

لأن حظر نوع معين من الزواج يعني حتماً طرح ما هي الزيجات المسموح بها أو المفضلة ووضع قواعد التبادل والمقابلة داخل المجموعة المعنية . إذن يمثل حظر الفحشاء التأليف بين الخاص والعام : **فالبنى الأساسية للقرابة** تصوغ بالحركة نفسها المبدأ العام ونظام تنوعاته المتعددة ، دون تمييز للمبدأ أو للخصوصية ، طالما أن كل عالم اجتماعي يعبر بشكل كامل عن المبدأ على الرغم من أنه لا يستنفد بالتأكيد جميع الطرائق الممكنة .

بطبيعة الحال ، لا تغطي قواعد الزواج في مجتمع معين ، مجموع المؤسسات ، ولكنها تعبر دائماً عن نمط بنيوي معيّن يوضح تنظيم هذا المجتمع . إن المجتمع لا يصنع من قطع وأجزاء ، وكذلك الثقافة ، إنه يشكل ، كما الثقافة ، عالماً من القواعد المنظمة التي تستجيب لبعضها في مجالات ومستويات مختلفة . وفي شتى الأحوال ، من المؤكد أن قواعد الزواج تحتل غالباً في المجتمع أو الثقافة مكاناً مهماً للغاية ، لأنها تعرّف فيه ببعض طرائق التبادل وإن كل مجتمع يمكن أن يعرّف في نهاية الأمر بنوع الاتصال الذي يقيمه بين أعضائه . هذا مع العلم أن المجتمع هو أساساً بنية ، للسبب نفسه ، إذ إن البنية هي بالتحديد خلاف الفسيفساء المصنوعة من عناصر قابلة للانفصال . في الحقيقة ، يمكننا تعريف الثقافة على أنها الاتصال المنظم ، وعلم الاجتماع على أنه نظرية عامة للاتصال ، سبق ولخصها ليفي شتراوس في مقالته حول البنية الاجتماعية (Structure sociale) (15) . إن الاتصال بين الأفراد أو الجماعات ليس بالفعل ، نتيجة للحياة في المجتمع ، إنها هذه الحياة

(15) Bulletin de Psychologie, 5 mai 1953

بالـذات ، شرط عدم حصرهـا ، بالتـأكيد ، في الاتصـال الشفـوي أو الخطي وحده . « في كل مجتمع يمثل الاتصال دوراً في ثلاث مستويات مختلفـة هي : صلـة النسـاء ، وصلـة الأمـوال والخدمـات ، وصلة الرسائل . إذن تتناول دراسات القرابة والاقتصاد واللغـة مواضيع هي بالتأكيد من نوع واحـد على الرغـم من أنهـا تقـع في مستـويات . . . مختلفة[16] » . الزواج هو اتصال بطيء لحقائق من الطبيعة نفسها ومن مرتبة السموّ نفسه للأشخاص الذين يقيمون الاتصال ، استطاعت في كل الأحـوال أن تكون في الأصـل قيماً[17] ـ مختلفـة عن الأشخـاص . الاقتصاد يقع في مستـوى وسيط : وإن لم يكن رمـزياً أو بالاشـارات [الأموال والخدمات] فإنه يتطلب رموزاً أو إشارات لكي يمكن أن تتم المبادلات عندما تبلغ درجة معينة من التعقيد »[18] .

بالطبع ، ليس ليفي ـ شتراوس لا الأول ولا الوحيد الذي أشار الى السمة البنيوية للظواهر الاجتماعية ولكن الجديد فيه أنه أخذها بشـكل جدي واستخرج منها برباطة جأش ، كل النتائج . إنّ الحديث بالنسبة للكثيرين ، عن البنية ، يستخدم كتبرير سهل للغموض ، ناجـح الى حدٍ ما : يتحدثون عن كل شيء بالنسبة لأي شيء ، ويربطون ، بحجة أن المجتمع يشكل نظاماً ، بين ظواهر ذات طابع مختلف ، دون السعي لمعرفة ما إذا كانت المقارنة لها أساس ، وفي أحسن الأحوال ، تسمـح فكرة البنية بتلـطيف الـوصف المتعلـق بعلـم الظاهـرات

---

(16) المرجع السابق .

(17) Structures élémentaires de la parenté p 615

(18) Bulletin de Psychologie Art. cité

(phénoménologie) . على العكس ، إن فائدتها الرئيسية ، بالنسبة للفـي - شتـــراوس ، هي في السماح بتجـاوز الـوصف المحض ، والمحسوس . والمعاش نحـو ما هو عقلي ، أي نحـو علاقـات رياضية (Mathématiques) . وفي تعليقـه على كتـاب«Essai sur le don» لمرسال ماوس(Mauss) ، الذي يرى فيه بالتحديد الجهد الأول لتجاوز الملاحظة التجريبية والوصول الى حقائق أكثر عمقـاً » يكتـب قائـلاً : « للمـرة الأولى لم يعـد الشـأن الاجتماعـي مرتبطـاً بمجـال الـوصف المحض . . . ويصبح نظاماً بين الأجزاء ، يمكننا عبره إذن ، اكتشاف حلقات اتصال ومعادلات وحـالات تضامـن . إنهـا أولاً ثمار النشـاط الاجتماعي . . . التي أصبحت قابلة للمقارنة فيما بينها بواسطة هذه الميزة المشتركة التي تمتلكها جميعها ألا وهي إمكانية نقلها . . . علماً أنها ليست فقط قابلة للمقارنة ولكنها غالباً يمكن استبدالها ، باعتبار أن قيماً مختلفة يمكن استبدالها في العملية نفسها . وخاصة ، إنها العمليات نفسهـا ، مهما تبدو متنوعة من خلال أحداث الحياة الاجتماعية . . . واعتباطية في عدد الأفراد الذين تقحمهم وتوزعهم . . . ، التي تجيز دائماً الاختصار الى أقل عدد ممكن من العمليات والجماعـات والأشخـاص ، حيث لا نعود نجد ، في النهاية إلا التعابير الأساسية للتوازن ، الذي يتم إدراكه بشكل متنوع وتحقيقه بأشكال مختلفة حسب نماذج المجتمعات المعنية . تصبح النماذج إذن قابلـة للتعريف بواسطـة مميزاتهـا الـذاتية ، وقابلـة للمقارنة فيما بينها طالما أن هذه المميزات لم تعد ذات طابع وضعي ولكنها تقع في عدد وفي ترتيب العناصر الثابتة في جميع النماذج . . . [على سبيل المثال] إن الحلقات التي لا تنتهي من الأعياد والهدايا التي ترافق الزواج في البولينيزي ، مقحمة العشرات ، إذا لم يكن المئات من الاشخاص والتي يبدو أنها تتحدى الوصف التجريبي ، يمكن تحليلها في ثلاثين أو

خمسة وثلاثين إداءً تحصل بين خمس ذرّيات هي في علاقـات ثابتـة فيما بينها ، وقابلة للتجزئة الى أربع دورات من التبادل بين الذرّيات ألف وباء ، ألف وجيم ، ألف ودال ، وألف وهاء ، معبرة جميعها عن نموذج معين من البنية الاجتماعية بشكل تكون فيه على سبيل المثال ، الدورات بين الباء والجيم أو بين الهاء والباء أو الدال ، أو أخيراً بين الهاء والجيم مستبعدة ، في حين أن شكلاً آخر من المجتمع يضعها في المرتبة الأولى . هذه الطريقة تطبق بدقة الى حد أنـه لو ظهـر خطـأ في حل المعـادلات الحاصلة ، فمن الأرجح أن تكون عائدة الى ثغرة في معرفة المؤسسات الأصلية وليس الى خطأ في الحساب وهكذا في المثال الذي سبق وذكرناه ، نتحقق أن الدورة بين الألف والباء تفتح بواسطة إداء دون مقابل ، الأمر الذي يدفع فوراً للبحث عن وجود عمل وحيد الجانـب ، إذا لم نكن نعرفه ، سابق للاحتفالات الزوجية ، على الرغـم من أنـه ذات صلـة مباشرة بها . هذا هو بالتحديد الـدور الـذي يلعبـه إبعـاد الخطيبـة في المجتمع المعني . . . **كان بالامكان استنتاجها إذا لم تتم رؤيتها »**[19] . نحن الذين نشدد على الجملة الأخيرة إذ إنها تعني أن عالماً للأجناس مثل Leverrier ممكن الوجود .

إذا كنا قد اخترنا هذا النص ـ كان بامكاننا أن نذكر نصوصاً أخرى من Structures élémentaires de la parenté مثـل التعليق حول « دراسة جدية لبعض نماذج القوانين الخاصة بالزواج » ـ فذلك لأنه كان غرضاً لنقد شديد من قبل كلود لوفور(Lefort)[20] ، الأمر الذي يسمح

(19) Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in Sociologie et anthropologie P U F

(20) L'échange et la lutte des hommes Temps Modernes, fevrier 1951

بتحديد الموضوع الطرائقي والفلسفي للتحليل البنيوي كما يفهمه ليفي ـ شتراوس . لنمر على المأخذ الشكلي الذي لا يعني شيئاً كثيراً : ان المسألة هي بالفعل ليس معرفة ما إذا كانت المعالجة الرياضية يجب أن ترفض أم لا بسبب سمتها الشكلية بالتأكيد ، ولكن ما اذا كانت تسمح أم لا بعرض الوقائع . ذلك أنه حول هذه النقطة يبدو على الأقل ، في التطبيق الذي يقوم به ليفي ـ شتراوس ، ان الجواب ليس مشكوكاً فيه . ربما قيل أنه لا يمكن تطبيقها في جميع الحالات ؟ ان ليفي شتراوس نفسه يوافق ، ولكن هذه الصعوبة ليست في المبدأ ، انها تتعلق بالوضع التاريخي للانتروبولوجيا : « دون أن يكون ثمة خطأ من قبلنا . نكتشف أننا مدفوعين على غرار علماء النباتات الهواة الذين يجمعون عشوائياً نماذج غريبة يتم في ما بعد تغيير شكلها وتقطيعها من أجل حفظها في المكان المخصص للعشب لدينا . . . ان ذلك يعني الى حد ما وكأن الفيزياء الكونية يقتضي أن تعمل بناء للملاحظات البابلية . ولكن للأسف أن الاجسام السماوية موجودة دائماً ، ولكن الثقافات الاصلية حيث نحن معتادون على البحث عن وثائقنا ، هي بطريق الاختفاء سريعاً ، وان ما يحل محلها لا يمكن الا ان يقدم معطيات من نمط مختلف جداً . ان ضبط تقنياتنا الخاصة بالملاحظة في اطار نظري متقدم جداً عليها ، يقدم وضعاً متناقضاً مع الوضع الذي ساد غالباً في تاريخ العلوم . ذلك هو التحدي المطروح أمام الانتروبولوجيا الحديثة »(21) إذن ، حول هذا التبرير النظري لهذا الاطار يقتضي أن تتم المناقشة : أن يكون شكلياً ، وأن لا تتمكن جميع الوقائع من الدخول فيه ، أمر ثانوي . وإن نقد لوفور (Lefort) الأساسي يتعلق كذلك « بعلاقة النظام الرياضي بالتجربة »

---

(21) Bulletin de Psychologie Art cité

التي يفهمها ليفي شتراوس ، حسب رأيه ، « على أنها علاقة الحقيقة بالمظهر »[22] . إنه يعيب عليه وضع معنى التجربة خارج التجربة نفسها . وهذه ، كما يقول ، لا تفيد (عند ليفي ـ شتراوس) إلا في بناء منطق رمزي . يبدو لنا بالمقابل أن هذا المنطق لا يمكن أن يُقر إلا لأنه يشير الى حقيقة متميزة عنه تُزوِّد بمعناها بشكل إضافي . . . باختصار ، ما يمكن أن نلوم ليفي ـ شتراوس عليه هو تناوله في المجتمع للقواعد بدل تناوله للتصرفات . . . وكذلك إضفاء عقلانية تامة على نفسه ، تختصر انطلاقاً منها الجماعات والرجال الى وظيفة غامضة ، بدل إقامتها على علاقات ملموسة أقدم هؤلاء على نسجها فيما بينهم »[23] .

لا يمكن تبرير هذا النقد[24] بمواجهة ليفي ـ شتراوس إلا في حالين : لو كان يخلط بين فهم الحقيقة وتعبيرها الرياضي ، واضعاً هذه محل تلك ، أو إذا ، على العكس ، فرق بينهما وجعل من الأول أسير مظهر بسيط ومن الثاني التعريف نفسه للحقيقة . في الواقع ، هو لا يرتكب أي واحد من هذين الخطأين . مما لا شك فيه ، انه يتحدث في المقطع المذكور أعلاه من « مدخل الى نتاج ماوس(Mauss) » ، عن التوصل « الى حقائق أعمق » . هذا التعبير هو بالتأكيد ملتبس . ولكن إذا عدنا الى نصوص أخرى ، يبدو ما يريد أن يقوله ليفي ـ شتراوس مباشراً أكثر : ليس إدخال الرياضيات هو الذي يؤدي بنا الى مستوى أعمق للحقيقة ، ولكن ذلك يتم عندما يدفع تحليل الحقيقة نفسها الى المدى

---

(22) Lefort Art- cité

(23) المرجع السابق . التشديد للمؤلف .

(24) إن مضمونها الحقيقي سيظهر فيما بعد ، عندما نتحدث عن العلاقات بين التاريخ وعلم السلالات .

نفسه الذي يكون ممكناً بالنسبة للرياضيات ـ مع كل الايجابيات التي تحتويها للانجاز اللاحق للمعرفة ـ . هذا التعبير الرياضي عما هو حقيقي لا يختلط أبداً مع ما هو حقيقي . إن الغموض هو بالعكس ، عمل لوفور Lefort الذي يساوي بين تعبيري « البنية الاجتماعية » و « التنظيم الاجتماعي » فهو يتصور إذن أن ليفي ـ شتراوس ، بصياغته البنية رياضياً ، يريد أن يجعل من التنظيم الاجتماعي التجريبي نفسه حالة رياضية . إلا أن هذا الأخير ، ميّز بينهما بصراحة كبيرة بقوله : « إن تعابير البيئة الاجتماعية لا تتعلق بالحقيقة التجريبية ، ولكن بالنماذج التي شيدت انطلاقاً منها . . . العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولية التي تشاد انطلاقاً منها النماذج التي تتشكل منها البنية الاجتماعية ، في حين أن البيئة الاجتماعية لا يمكن ، في أي حال من الأحوال ، أن تختصر الى مجموع العلاقات الاجتماعية المذكورة بالنسبة لمجتمع بعينه»(25) . الفكرة الرئيسية هنا هي الفكرة « النموذج » . ذلك أن هذه الفكرة هي أداة وليست متعلقة بعلم الكائنات(Ontologique) ، لأن النموذج ليس غرض الفهم ، ولكنه وسيلته . المسألة ليست إذن معرفة ما إذا كان النموذج يحمل دلالة الحقيقة أم لا ، بل معرفة ما إذا كان الوسيلة الفضلى لفهمها . للأسف ـ إذ لا يكفي القول أن الدراسات التي جرت حسب هذه الطريقة قد حسمت المسألة ـ إن جواب ليفي ـ شتراوس هو في آن معاً واثق وقليل الوضوح من الناحية الفلسفية . في كتابه Tristes Tropiques ، يبرر شتراوس طريقته بتأكيده الانقطاع بين المعاش التجريبي والحقيقي بقوله : « من أجل التوصل الى الحقيقي ، يقتضي أولاً التخلي عن المعاش ، مع احتمال دمجه فيما يلي في

---

(25) Bulletin de Psychologie Art. cité

تأليف موضوعي مجرد من أية عاطفة »[26] . ولكن الأسباب التي يعرضها هي على الأخص دوافع مأخوذة من التاريخ الخاص لفكره الشخصي[27] . .

ما هو تفسير هذا الانقطاع ؟لماذا«ليست أبداً الحقيقة الصحيحة هي الأكثر بروزاً ؟ » لا يكفي الاستشهاد بتعليم الجيولوجيا والتحليل النفسي والماركسية. إلا أن الأساسي، بالنسبة للمناقشة الحالية، هو أن هذا الانقطاع لا يمكن أن يكون مستعصياً : إنه يتطلب تأليفاً بين المعاش والعقلاني ، يقتضي أن يحصل تحديداً ، بفضل بناء النماذج . حقاً إن هذا التأليف لم يحصل ، وقد سبق ورأينا الأسباب العملية التي تجعله صعباً ، ولكن لوفور Lefort ليس له ، لذلك ، الحق في حجز ليفي - شتراوس في هذا المأزق : إما عدم إمكانية استدراك الانقطاع ، وإما تفضيل العقلاني بلا مسوّغ على حساب المعاش .

من أين تأتي هذه الثقة التي يظهرها ليفي - شتراوس في امكانية هذا التأليف بين المعاش والعقلاني ، الذي يعطينا وحده معنى الحقيقي ؟ يمكن تفسير ذلك بالنجاح الفعلي الذي برهنت عنه هذه الطريقة في الألسنية حيث تحليل الأصوات سمح تحديداً « بتعريف لغة بواسطة عدد صغير من العلاقات الثابتة التي لم يقم التنوع والتعقيد الظاهري لنظامها اللفظي إلا بابراز التشكيلة الممكنة للتركيبات المجازة »[28] . إن مثل

---

(26) Tristes Tropiques, p 50

(27) لديه بالتحديد فكرة سطحية عن الظاهرية phénoménologie التي يبدو أنه يختصرها الى الوصف التجريبي الأمر المثير للدهشة ، إذا فكرنا بهوسرل Husserl

(28) Introduction à l'œuvre de Mauss

الالسنية البنيوية يثبت أن علماً اجتماعياً يمكن أن يؤدي الى قوانين ، تتجاوز وتعرض بشكل كامل المعطى الفينومونولوجي المحض ، في آن واحد . يبقى أن نحدد إلامَ يعود هذا النجاح وأن نعرف إذا كان فيه ثمة منفعة للأنتروبولوجيا .

إن الأسباب التي تذكر غالباً لحرمان العلوم الاجتماعية من إمكانية استخراج قوانين ، مأخوذة من الصلة الوثيقة الموجودة فيها بين المراقب والغرض الملاحظ.مما لا شك فيه ، أن الغرض في كل العلوم ، يتأثر بقدر ما ، بتدخل المراقب ، ولكن عندما يدرس الانسانُ الانسان ، تكون التغييرات التي يسببها المراقب في الغرض ، في نفس سلم الغرض ذاته . إن انتماء المراقب الى ثقافة خاصة يؤثر في الطريقة التي يدرس فيها الثقافات الأخرى ، ولا نرى كيف يكون ممكناً له من الناحية العلمية أن يعي مصالحه الشخصية . إلا أن الالسنية تنجو من هذه الاعتراضات . والسبب الأساسي هو أن جزءاً كبيراً من « السلوك اللغوي يقع في مستوى الفكر اللاواعي »(29) .

أكثر من ذلك ، هذه السمة اللاواعية للسلوك اللغوي تستمر حتى لدى من يعرف علم الأصوات الكلامية phonologie . يبقى العالم منفصلاً عن الشخص المتكلم ولا خوف من تأثير المراقب على الشخص الملاحظ .

بفضل ذلك وبفضل قدم اللغة والكمية الكبيرة من الوثائق المختلفة التي يمكن الرجوع إليها تمكنت الألسنية من أن تتشكل علمياً . ولكي

---

(29) Languane and analy sis of social laws, in American Anthropologist, avril-juin 1951

يحدث الشيء نفسه في الانتروبولوجيا ، يقتضي أن يكون بالامكان الاجابة بالايجاب على السؤالين الآتيين : هل أن المقارنة بين الظواهر اللغوية وسائر الظواهر الاجتماعية قائمة جوهرياً ؟ وهل أن جميع أشكال الحياة الاجتماعية « تقوم على أنظمة سلوك تمثل إسقاطاً ، على مستوى الفكرة الواعية والمجتمعية ، للقوانين الشاملة التي تحكم النشاطات غير الواعية للفكر ؟ »(30) .

النقطة الأولى يمكن تسويتها بسهولة : الوقائع الاجتماعية هي وقائع اتصال . كان دوركهيم يقول بضرورة معالجة الوقائع الاجتماعية وكأنها أشياء . لقد انتقدت أحياناً هذه القاعدة بشيء من الغباء ، باعتبار أن هذا التشبيه يتضمن تماثلاً هو بالتأكيد غير معقول ، في حين أنه يحافظ على التمايز الضروري : ذلك لأنها ليست أشياء قد يكون نافعاً معالجتها وكأنها كذلك . إنها ليست أشياء ، ولكن لا يمكننا اختصارها الى عمليات واعية وفردية بسيطة . يقتضي اذن ، من خلال تفسير دوركهيم ، معالجتها باعتبارها كلمات ، وتحديداً لأن الكلمات هي مثل الاشياء بالنسبة للذين يستعملونها . قد أشرنا أعلاه الى التوازي بين قواعد القرابة واللغة : يتم تبادل « نساء المجموعة » بين القبائل والذريات أو العائلات ، مثلما يتم تبادل « كلمات المجموعة » بين الأفراد . لم تأت الالسنية لتوضح فقط مشاكل القرابة ولكن دراستها تسمح باقتراح حل لمشكلة أصل اللغة ، وان هذه المبادلة تظهر بوضوح السمة الجوهرية للمقارنة . قد يبدو مخزياً اعتبار النساء كالاشياء أو كعناصر بسيطة لنظام ذي معنى . في الواقع ، أن النساء قيم ـ وقيم ذات أهمية قصوى ـ لا

(30) المرجع السابق .

يمكن اختصارها أبداً الى محض اشارات ، « اذ أن الكلمات لا تتحدث ، في حين أن النساء يتحدثن »[31] . هل هذا يعني أن الاتصال بين النساء والاتصال بين الكلمات ليس قابلاً للمقارنة نهائياً ؟ على العكس من ذلك ، اذا أن الكلمات قبل أن تصبح اشارات ، كانت قيماً . ومع ذلك يبقى الشعر ممكناً . ولكن تبادل النساء لا يمكن أن يسقط أبداً الى مستوى الاتصال النثري . « لذلك السبب تحديداً يمكن لوضع المرأة ، كما نجده حالياً في نظام الاتصال بين الناس . . . أن يقدم لنا صورة قابلة للاستعمال عن نوع العلاقات التي أمكن وجودها خلال حقبة قديمة جداً من تطور اللغة بين الكائنات البشرية وبين كلماتها . . . لأن بعض التعابير تفهم بالفعل معاً ، وكأن لها قيمة في آن واحد بالنسبة للمتكلم وبالنسبة للسامع ، والوسيلة الوحيدة لازالة التناقض يكمن في تبادل القيم التكميلية ، هذا التبادل الذي يعود اليه كل الوجود الاجتماعي »[32] . بهذه الروح ، يقيم ليفي - شتراوس في خاتمة مقاله الذي اقتطعنا منه الاستشهادات السابقة مقارنة بين اللغات المحكية في مناطق مختلفة من العالم وأنظمة القرابة المعمول بها فيها .

تطرح النقطة الثانية مسائل أكثر تعقيداً . اذا كان يقتضي التفتيش عن تفسير الظواهر الاجتماعية في مستوى « القوانين الشاملة التي تحكم النشاطات اللاواعية للفكر » ، فاننا نخاطر بأن يفلت منا الفهم المحسوس الذي هو في النهاية فردي دائماً ، إذ أن هدفه هو فهم مجتمع بعينه واضح الارتباط في مكان وزمان معينين ، وأكثر من ذلك ، « فهم

---

(31) المرجع السابق

(32) المرجع السابق

فرد ما من أحد هذه المجتمعات »[33] . بكلام آخر ، ليس المقصود الغاء الذاتية من تحليل تاريخي أو مقارن ، إنما المقصود اظهار انها تكميلية . أن ليفي - شتراوس لا يخفي أبداً على نفسه المسألة التي هي بالاجمال مسألة الاتصال بيني وبين الآخر ، بين عالم الأجناس والسكان الاصليين .

اذ كيف يمكن التأكد من أن هذا الاتصال هو حقيقي ، ولا يرتكز على سوء فهم ؟ ولكن من جهة أخرى ، ليس ممكناً التخلي عنه حتى لو لم نتوصل الى ايجاد الضمانات له . « تصبح هذه الصعوبة غير قابلة للحل باعتبار أن الاشياء الذاتية مفترض أنها غير قابلة للمقارنة وغير قابلة للاتصال ، اذا كان التعارض بيني وبين الآخر لا يمكن تجاوزه على أرضية يلتقي عليها كذلك الموضوعي والذاتي ، نريد أن نقول اللاواعي . . . هكذا يصبح اللاواعي هو التعبير الوسيط بيني وبين الآخر . وبتعميقنا لهذه المعطيات فاننا لا نتمدد اذا جاز لنا القول ، في اتجاه ذواتنا : اننا نلتقي مستوى لا يبدو لنا غريباً لأنه يخفي ذاتنا الحميمة جداً ، ولكن (بشكل عادي أكثر) لأنه ، دون أن يخرجنا من ذاتنا ، يجعلنا نتطابق مع أشكال من النشاط هي في آن معاً أشكال نشاطنا ونشاط غيرنا ، الامر الذي يعتبر بمثابة شروط الحياة العقلية لكل الناس وفي كل الازمنة . هكذا يؤدي الفهم (الذي لا يمكن أن يكون الا موضوعياً) للصيغ اللاواعية لنشاط الفكر الى الذاتية ، طالما أن عملية من النوع نفسه في النهاية تسمح في التحليل النفسي ، بأن نسترد لذاتنا ذاتنا الاكثر غرابة ، وفي التحقيق حول الأجناس تؤدي بنا الى أغرب الآخرين

---

(33) Introduction à l'œuvre de Mauss.

وكأنهم ذاتنا الأخرى . في الحالين ، إنه الموضوع نفسه الذي يطرح ، وهو الاتصال المبحوث عنه ، تارة بين أنا ذاتية وأنا موضوعية ، وطوراً بين أنا موضوعية وذاتية أخرى . وفي الحالتين كذلك ، إن البحث الشديد الايجابية عن المسالك اللاواعية لهذا اللقاء ، التي خُطت مرة واحدة والى الأبد في البنية الفطرية للفكر الانساني وفي التاريخ الخاص وفي الاتجاه الواحد للأفراد أو للجماعات ، هو شرط النجاح »(34) .

يعرّف ليفي ـ شتراوس هذا النجاح بهذه التعابير : إذا كان النشاط اللاواعي للفكر يقضي ، كما نعتقد ، بفرض أشكال على محتوى واحد ، وإذا كانت هذه الأشكال هي ذاتها بشكل أساسي بالنسبة لجميع الأفكار القديمة والحديثة ، البدائية والمتحضرة ، يجب ويكفي التوصل الى البنية اللاواعية ، الكامنة في كل مؤسسة أو في كل عادة للحصول على مبدأ تفسير مقبول بالنسبة لمؤسسات أخرى ولعادات أخرى ، وذلك بالطبع شرط أن يدفع بالتحليل الى عمق كافٍ »(35) .

إن فائدة هذا المفهوم هي حل المسألتين المطروحتين في القسم الأول من هذه المقالة: مسألة الحفاظ على الفوارق وفهمها كما هي، ومسألة دمجها في نظام إجمالي . إن التحليل الذي ينادي به ليفي ـ شتراوس ، يفترض وصفاً دقيقاً ما أمكن لكل ثقافة معينة ، بذاتها ، ومهما تقدمنا من ثم بتحليلنا ، فلا قيمة له إلا إذا سمح باجراء عودة الى الوقائع التجريبية . مما لا شك فيه أن البنية اللاواعية، التي يقصد الوصول إليها ، يقتضي أن تكون مشتركة بالنسبة لثقافات متنوعة . لكن هذا

---

(34) المرجع السابق .

Histoire et Ethnologie (Revue de métaphysique et de morale. (35)

التشابه لا يمحو أبداً ذاك التنوع ، فالواحد لا يقع في المستوى نفسه ، للآخر . ولأن هذا التشابه تحديداً يجب أن يكون حصرياً وألا يكون تماثلاً في شيء ، ليس ضرورياً تصغير الفوارق . وبالفعل إنه التماثل الذي يخفف التعارضات في المستوى نفسه الذي نتحققها فيه ، أما التشابه ، في المقابل ، فلأنه اكتشف في مستوى آخر ، يحتفظ بها وهو ينظمها . فضلاً عن ذلك ، أنه ليس تشابه جوهر إنساني صحيح ، تصبح الثقافات مظاهره الثانوية . إنه فقط تشابه بنية عامة ، غير شخصية ، ولنقل مبعدة عن المركز . وفي الوقت ذاته ، تم تجاوز النسبية ، ولم تعد الثقافات الواحدة حيث الأخرى ، بغموض ، إنها تكوّن نظاماً واسعاً ما زال يقتضي حقاً تشكيله . لكن هذا المثال لم يعد مستحيلاً التوصل إليه ، وهذا ما يكِله في شتى الأحوال ليفي - شتراوس ، الى علم الأجناس : « هدفها هو التوصل . . . الى جردة للامكانيات اللاواعية ، التي لا توجد بأعداد غير محدودة ، والتي يقدم بيانها ، وعلاقات الملاءمة أو عدم الملاءمة التي تقيمها كل ثقافة مع الأخرى ، بناء منطقياً لتطورات تاريخية يمكن أن تكون غير متوقعة ، دون أن تكون أبداً اعتباطية »[36] .

إن المفارقة في هذه الجملة - كما في المقالة بكاملها التي أخذت منها - هي إرادة التوفيق بين علم الأجناس والتاريخ ، في الوقت نفسه الذي يؤدي فيه المفهوم الذي يعتنقه ليفي - شتراوس بالنسبة للأول ، الى تخفيض قيمة الثاني . لنحدد فوراً أنه سيكون من غير المعقول لومه على ذلك ، إذ ، دون افتراض ما يطلب إثباته لا يمكن اعتبار الرجوع الى

(36) المرجع السابق .

التاريخ على أنه حاسم حالاً . نصل هنا ببساطة الى المسألة الأكثر صعوبة ، وهي تلك التي تستطيع أن تنير بشكل أفضل فكرة هذه المقالة .

إن كون ليفي - شتراوس يريد إجراء مثل هذا التوفيق ، يبرهن أنه واع له.لكن الحل الذي يقترحه في هذه المقالة يترك جانباً النقطة الأكثر أهمية . بالاجمال يقضي بالقول أن عالم الأجناس لا يمكنه أن يستغني عن البحث عن ماضي المجتمع الذي يدرسه ، على عكس المؤرخ الذي لا يستطيع أن يهمل المعلومات التي يقدمها له عالم الأجناس ، وإن الفرق بين المادتين يكون بالتوجه أكثر منه في الغرض : إنهما يتميزان خاصة في اختيار الاحتمالات التكميلية : ينظم التاريخ معطياته بالنسبة للعلاقات الواعية ، بينما ينظمها علم الأجناس بالنسبة للعوامل اللاواعية ، للحياة الاجتماعية »(37) . ولكن « كلاهما يدرسان مجتمعات غير المجتمعات التي نعيش فيها . وكون هذه الغيرية تتعلق ببعد في الزمن أو ببعد في المكان أو حتى بتباين ثقافي ، هو ميزة ثانوية بالنسبة لتماثل الموقع »(38) . وما يظهر أن ليفي - شتراوس لم يره، هو أن التأريخية تصبح ثانوية ضمن هذه الشروط : فهي تقضي فقط بتأريخ المجتمع ، الذي ندرسه من ثم من أجل ذاته . والتاريخ ، الذي لا يجد أي عناء في توفيقه مع علم الأجناس ، هو إعادة تكوين « ماضٍ » - الذي لا يعتبر إجمالاً إلا كونه « بعيداً » - وليس الامساك بحالة زمنية ، بحركة تاريخية بالضبط ، تعطي لنفسها ، كونها حركة بالتحديد ، تفسيرها . إذن ، ثمة مفهومان يتعارضان ، يمكن إبرازهما من خلال

---

(38) (37) المرجع السابق .

تعارض لعبتي البريدج والشطرنج ، اللتين تقومـان على حركة ليسـت اعتباطية لضربات اللاعبين . « في جولة شطرنج ، لأية وضعية معينـة ميزة خاصة هي تحررها من أوضاعها السابقة ، ولا فرق أن نصل عبر هذا الطريق أو ذاك، وإن من راقب الجولة بكاملها لا يتمتـع بأي ميزة على فضولي يأتي ليراقب حال اللعبة في الوقت الحرج »(39) . في جولة بريدج ، على العكس ، من المهم جداً معرفة ما جرى قبل الدور الحالي من اللعبة ، ولا نفهم لماذا مثلاً في الدور العاشر ، تظهر اللعبة بشكل ما ، إذا لم نتابع الأدوار التسعة السابقة . إن نظام البريدج هو نظـام تعاقبي أما نظام الشطرنج فهو نظام تزامني. لا يمكن التقليل من أهمية هذا التعارض ، ولا يمكن في أي حال تجاوزه بهذه البساطة التي يبدو أن ليفي ـ شتراوس يعتقدها في المقالـة المذكورة . سيقول دون شك ـ وهذا صحيح ـ أنه لا ينكر أهمية النظام التعاقبي ، ولـكن المقاطـع السابقـة تظهر أنه يخضعه للنظام التزامني .

هذا الاخضـاع للتاريخ الى التحليل التزامني للبنى يتم التعبير عنه في عدة مواضيع تعود بقوة ، رغم أنها كامنة في كتبه الأخرى ، في مؤلفه Tristes Troppiques . ثمة أولاً موضوع التشابه الذي طرحه الانسان دائماً على نفسه وهو ، تكوين مجتمـع شفـاف لذاتـه ، في داخلـه دور للمبادلة دون تنافر . « ان موقعنا يدعو للقول أن الناس قد شرعوا دائماً وفي كل مكان بالمهمة نفسها ، موكلين لانفسهم الغرض نفسه ، وخلال تطورهـم اختلفـت الوسائـل وحدهـا . اعتـرف أن هذا الموقف لا يزعجني ، اذ يبدو أنه الاكثر مطابقة للوقائع كما يكشفها لنـا التـاريخ

---

(39) F. de Saussure, Cours de linguistique générale, p. 126.

يريد فقط ان يشير الى استقلال وجهة النظر التزامنية في الالسنية .

وعلم الانساب ، وتبدو لي بخاصة الأكثر خصباً . . . اذا لم يكن الناس قد باشروا أبداً سوى عمل واحد ، هو إقامة مجتمع قابل للعيش ، فان القوى التي حركت أجدادنا القدامى ما زالت حاضرة فينا . لم يتم شيء ويمكننا إعادة كل شيء . إن ما تم عمله وما لم يتم يمكن اعادة عمله »(40) . نكون مخدوعين جداً اذا فتشنا في الجملتين الاخيرتين عن فكرة المغامرة الانسانية الممكنة . ان المقصود هو تكرار محاولة حدد تفسيرها مسبقاً بواسطة العلاقة المزدوجة للانسان بالطبيعة ، وهي علاقة تبادل ايجابية في حالة وعلاقة اقتلاع سلبية في حالة أخرى : تكرارها ، لا أكثر ، لأن كل ما يؤخذ بالحسبان حقاً يقع في البداية ، في الحركة الأولى التي يقيم الانسان بواسطتها حكم الثقافة . « في أي مجال كان ، ان التدبير الأول وحده هو المقبول بشكل كامل » . وهذا موضوع آخر : « العظمة اللامتناهية للبدايات »(41) . الثقافة هي رفض للكثافة الطبيعية ، للكائن الشيء . على سبيل الافتراض لا يمكن لهذا الرفض الا أن يكون افتتاحياً . وان أي تقدم هو غير معقول . وعلى العكس ، ما يمكن ادراكه دون عناء هو تقهقر ، وعودة للطبيعة في الثقافة : كل مجتمع يتحجر ، يفقد شفافيته ، ويدخل فيه الحدث تباينات يعاني منها اعضاؤه دون أن يفهموها . اذن لا يصبح التاريخ سوى Entropologie هيغلية مقلوبة! ولكن حتى في هذه الحال لا يمكن الامساك بها : عملياً ، لا يمكن بالفعل لعظمة البدايات هذه الا ان تكون مفترضة ، فمن المستحيل الامساك بها بشكل محسوس(42) ، وان الثقافات المسماة « بدائية »

(40) (41) Tristes Tropiques P424

(42) لدى مغادرته قبائل النمبيكوارا (Nambikwara) كتب ليفي - شتراوس : « ذهبت الى اقصى طرف في العالم بحثاً عن ما يسميه روسو بالتقدم المحسوس للبدايات . . . فنبشت عن مجتمع هو في ابسط تعبيراته . كان مجتمع النمبيكورا كذلك الى حد انني وجدت فيه اناساً فقط » .

هي قديمــة جداً . إلا أن هذه الاستحالــة الــواقعية في التخلص من التاريخ ، لا تدفع ليفي ـ شتراوس ، في كتابه على الأقل ، للبحث فيها عن فائدة إيجابية . فائدتهـا الـوحيدة سلبية ،وهـي في كشف البيئـة التي تصمد أمامه ، والتي لا يتوصل الى فصلها الى حد جعلها غير مفهومة . إن فهم مجتمع غارق في التاريخ ، هو الكشف فيه عن البيئة المتغيرة فيه ولكن التي يمكن التعرف عليهـا ، والتـي ترجـع الى جوهـر بدايتـه ، وكذلك تصور الظروف المثالية التي كان يمكن أن تحافظ عليه في بدايته ، الى ما لا نهاية . هكذا نرى أن الأولوية النظرية للمبدئي تترجم ، في الدراسة المحسوسة ، بأولوية البيئـة التـزامنية على الحـدث التاريخـي . النتيجة هي ذاتها ، عندمايحاول ليفي شتراوس ، بدل أن يهتم بالتاريخ الخاص للمجتمع ، ان يجمع مجمل التطور البشري وان يجد فيه مكاناً للحضارة الغـربية : « إن ما يرعبنـي في آسيا ، هو صورة مستقبلنـا ، الذي سبقتنا فيه ، ومع أميركا الهندية أهوى الانعكاس ، الهارب حتى هناك ، من عصر كان النوع فيه بمقـاس عالمه ، وحيث تستمـر علاقـة مقبولة بين ممارسة الحرية ودلالاتها »(43) . هكذا يبدو التاريخ معروضاً بكامله تحت أعيننا والى حدٍ ما جغرافياً . وحينئذ نفهـم هوى ليفـي ـ شتـراوس للجيولـوجيا التـي تسمـح أحيانـاً دراستهـا بمشاهــدة هذه « الأعجوبة » . « فجأة يختلط المكان والزمان »(44) . ولكن في التـاريخ تصبح الأعجوبة مفارقة ، إذا لم تكن شعوذة : ويختفي البعد الزمني !

هنا فقط يأخذ نقد لوفور Lefort معناه . بقدر ما يبدو لنا غير

(43) Tristes tropiques P. 939
المرجع السابق ص151
(44) المرجع السابق ص . 48

مبرر لوم ليفي - شتراوس على الترشيد السطحي للتجربة ، وعلى إنكارها وعلى تفويت معناها في النهاية ، بقدر ما يبدو لنا عادياً التحقق من أن التحليل البنيوي ، كما يطبقه ، لا يسمح له أبداً بفهم الجدلية التاريخية .

إلا ان المحتوى النقدي لهذا التحقق يتعلق بالتفسير الذي نعطيه للتاريخ ، الذي يمكن ، في النهاية ، ألا يكون التنكر له بهذه الخطورة ، أو على الأقل ، تفسيره وتصحيحه ، دون التشكيك في النتائج المحصلة سابقاً. بالتأكيد، إذا فكرنا، على غرار لوفور«Lefort» في مقالته في الأزمنة الحديثةTemps Modernes ، أن التاريخية هي الميزة الأسياسية للانسانية ، التي يقتضي عرضها أولاً من أجل فهمها فهماً جيداً ، يبدو إخضاع ما هو متعاقب لما هو متزامن وكأنه خطأ لا يصحح . في المقابل إذا فكرنا - دائماً على غرار لوفور«Lefort» ، ولكن هذه المرة في مقالة لاحقة في«Carnets internationaux de sociologie» - ان « التاريخ يعطي مع التعايش » ، وأنه يبرز « على اساس من العلاقات الانسانية التي لا يقوم عليها بالضرورة »(45)، تتبدل الرؤية رأساً على عقب. في هذه المقالة ينوع لوفور«Lefort» ، بالفعل ، موقفه الأول: يبقى التاريخ ما يقتضي قبل كل شيء تفسيره ، ولكن لم يعد كذلك لأنه السمة الأساسية للانسانية ، انما على العكس لأنه يظهر وكأنه مفارقة ، ثورة حقيقية في الوضع الانساني ، وباختصار ، كأنه « مغامرة »(46) . لكن حينئذ يحتفظ التحليل البنيوي بقيمته كاملة كأساس ، والانتقادات

---

(45) Claude Lefort, Société sans histoire et historicité, in Cahiers internationaux de Sociologie, Vol XII, 70 année 1952.

(46) المرجع السابق .

السابقة تحدد مزاعمه باعتباره الوحيد الذي يفسر كل ما هو إنسانـي ، ولكن يبقى العلم الأساسي : إنه بفعل النتائج التي سمح بالتوصل إليها يقتضي مجدداً طرح مسألة التاريخ .

ليس ذلك سهلاً بالطبع ، وكتابه Tristes Tropiques ، وهـو آخر كتاباتـه ، يظهـر ، كما سبـق ورأينـا ، الى أي حد يبقـى ليفـي ـ شتراوس متمسكاً بأطروحته الأولية . التي تشكل ، مهما استطـاع أن يقول فيها ، إسقاطاً جذرياً للتاريخ . إلا أنه في كتيب يعود تاريخه الى عام 1952 (47) ، وفي جداله مع (48) Roger Caillois ، فتح طريقاً نحو حل مقبول . إنه يتناول بالفعل ، في هذه النصوص مسألة التقدم ، أي مسألة التاريخ التجميعي . ويرى تفسير ذلك ، في تمايز الثقافات وفي اتصالها في آن معاً ، أي فـي ما يسميه « ائتلافها » دون أن تحتوي هذه الكلمة بالضرورة على فكرة التعاون المتناسق والهادىء . ندرك بسهولة أن هذا الحل يمكن أن يكون قد راود ليفـي ـ شتـراوس : يبـدو وكأن المقصود منه تبرير الرؤية الثقافية دون التشكيك مع ذلك بالبنية العامة للثقافات التي لا تستطيع الصلات التاريخية أن تنفي تنظيمها التزامني . إلا أنها تصطدم بصعوبة كبيرة ، لا يجهلها بالطبع بما أنه يقول : « لكي يتقدموا ، يقتضي بالناس أن يتعاونوا ، وخلال هذا التعاون ، سيرون تدريجياً مقدماتهم تتشابه ، تلك المقدمات التي كان تنوعها الأولي تحديداً ما جعل تعاونها خصباً وضرورياً » (49) . بكلام آخر يصبح التقدم عميقاً

---

(47) Race et Histoire, Unesco, 1952

(48) Diogéne couché, Temps, Modernes, mars 1955

(49) المرجع السابق .

بذاته ولا يستطيع أن يتجدد إلا عبر تنوع جديد . حينئـذ نكون أمـام احتمالين : إما أن يكون هنالك فعلياً نهاية للتاريخ ، وهذه النهاية تبدو ببساطة وكأنها التعبير التعاقبي والخاضع للتنوع التزامني الأدبي ، ذات النظام الـذي يسمـح ، فيما لو أنجـز بدقـة ، التوقـع المسبـق لمجـرى التاريخ ، وإما أن يخلق بالتّتالي التلاقي ما بين الثقافات ، تنوعات تتنظم وفق بنى جديدة حقاً ، تبقى دراستها التزامنية ممكنة بالتأكيد ، ولكنها لا تستبعد إقامة نظام تعاقبي مستقل ذاتياً لا يمكن تحديد فهمه مسبقاً . إن مسألة معرفة كيفية الجمع بين تحليل بنيوي وتحليل تاريخي ، وكيفية فهم نظام تزامني ونظام تعاقبي في الوقت نفسه ، تبقى إذن مطروحة . هذه المسألة تطرح على الماركسية بتعابير مماثلة تماماً . بالفعل ، نرى الماركسية في التـاريخ التعبـير الحيوي عن بنية اجتماعية عامـة بشـكل مطلـق ـ العلاقات بين الطبقات ـ وفي الوقت نفسه حركة مستقلة تعطي لذاتها معناها الخاص . يتم التشـديد تارة على جانـب ، وطـوراً على جانـب آخر ، لا يريدون التنـكر ـ ولديهـم الحـق دون شك ـ لا للواحـد ولا للآخر . والواقع أن تأليفهم لم يتحقق حقيقة(50) . لذلك ننتظر باهتمام المحاولة المعلنة من قبل ليفي ـ شتراوس تحت عنوان « علـم الأجنـاس والماركسية » .

إن عالم الأجناس ليس سعيداً إذن ، لا كمنظر ولا كإنسان . ومما لا جدوى فيه الاصرار الزائد على صعوبات المنظر الذي أصيب تفاؤله الظاهر والجازم الى حد ما بخيبة أمل الانسـان الـذي كتـب Tristes

---

(50) لـذلك تحـديداً من غـير المعقـول إرادة«تجـاوز»الماركسية أو«إعـادة النظـر فيها» ، يقتضي تطويرها .

Tropiques . عندما ذهب بحثاً عن الثقافات ، انفصل عن كل الثقافات التي تمكن من التعرف عليها ، والتي كان يتجول فيما بينها كالطيف ، دون أن يتمكن من الرضى عن توفيقية سهلة جداً . ولكنه لم يكن ممزقاً فقط بين الثقافات الخاصة ، التي لا يعلم ما إذا كان يعمل من أجل زوالها أو من أجل سلامتها ، وقد أطلق فيه التعارض الأساسي بين الثقافة والطبيعة ، اللتين يدرك ارتباطهما الوثيق ، مشاعر متضاربة بقوة. ولكي تستمر الطبيعة في الثقافة وتجعل منها شيئاً آخر غير هيكل قاس من القواعد ، كان ذلك يستدعي عطفه ويستثير إحساسه . لكن الطبيعة تستمر كذلك تحت الثقافة مثل الكثافة التي انتزعت منها ولكن ثمة خطراً دائماً في أن تسقط مجدداً فيها وأن تتحجر ، وذلك يثير رعبه . يقتضيه الانحياز الى هذا التمزق ، إنها ضريبة المعارف التي يحصل عليها . يقال غالباً أن الملاحظة تغير الحقيقة الملاحظة . إنها تغير كذلك المراقب . وعالم الأجناس يتعلمها دون شك على حساب راحته الجسدية وراحته العقلية كذلك .

نبذة عن حياة ليفي ـ شتراوس

ولد كلود ليفي ـ شتراوس في 28 تشرين الثاني (نوفمبر) من عام 1908 ، وهو في آن واحد فيلسوف وعالم بالأجناس البشرية . بعد ما أنهى دروسه في باريس ونال مركز استاذ ، للفلسفة ، كرس وقته في البدء للتعليم ، ثم في عام 1935 ، ذهب الى البرازيل ليحتل مركز استاذ علم الاجتماع في جامعة ساوباولو . عندئذ تحرك الفيلسوف كعالم بالأجناس البشرية وقاد عدة بعثات علمية في الماتو غروسو Matto Grosso وفي منطقة الأمازون الشمالية

من 1942 الى 1945 كان استاذاً في مدرسة نيويورك للأبحاث الاجتماعية (New York School for Social Research) . في عام 1950 ، عين مديراً للدراسات في المدرسة العملية للدراسات العالية (Ecole pratique des Hautes Etudes) [المركز العائد للديانات المقارنة الخاصة بالشعوب التي تجهل الكتابة] ، ويحتل منذ 1959 مركز الانتروبولوجيا الاجتماعية في كلية فرنسا (Collége de France) .

جعلت أعمال كلود ليفي ـ شتراوس منه واحداً من الوجوه الأبرز في الاتنولوجيا وفي الفكر المعاصر . « إن الاتنولوجيا ، كما يجب أن يقول ، تمثل بالنسبة للعلوم الانسانية ، بعضاً مما كان ، في بدايته ، علم الفلك

بالنسبة للعلوم الفيزيائية قبل أن تولد . إن المجتمعات التي ندرسها هي مثل أشياء موجودة بعيداً جداً عنا في الزمان وفي المكان . لذا ، لا يمكننا التعـرف إلا على خصائصهـا الأسـاسية . ولكثـرة ما ندرس هكذا من بعيد ، عدداً كبيراً من المجتمعات ، أعتقد أننا سنتوصل الى أن نستخرج بشكل أفضل ، بعض السمات الأساسية للمجتمـع الانسانـي بشـكل عام » .

BIBLIOGRAPHIE

La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. Paris, Société des Américanistes, 1948.
Les structures élémentaires de la parenté. Paris, Presses universitaires de France, 1949.
Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (in : Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*). Paris, Presses universitaires de France, 1950.
Race et Histoire. Paris, Unesco, 1952.
Tristes Tropiques. Paris, Plon, 1955. Rééd. in coll. Le Monde en 10/18, n°s 12-13, Paris, Union générale d'éditions, 1962.
Anthropologie structurale. Paris, Plon, 1958.
Entretiens avec Georges Charbonnier. Paris, Julliard, coll. Les Lettres nouvelles, 1960.
Le totémisme aujourd'hui. Paris, Presses universitaires de France, 1962. 2e éd., 1965.
La pensée sauvage. Paris, Plon, 1962.
Le cru et le cuit. Paris, Plon, 1964.
Du miel aux cendres. Paris, Plon, 1966.

الفهرس

العرق والتاريخ

عام 1952 نشرت الأونيسكو مجموعة من الكتيبات المكرّسة لمشكلة العنصرية في العالم . من بين تلك الكتيبات واحد لكلود ليفي - شتراوس بعنوان « العرق والتاريخ » قدّم فيه محاولة مقتضبة تجاوزت موضوعها كثيراً فكانت مدخلاً لتأمل جديد حول الثقافة الغربية ، ومعنى الحضارة ، والسمة الاحتمالية للزمن التاريخي ، الخ . لقد كانت في الواقع ، بعض مبادىء الفكر الحالي للمؤلف وقد تمت صياغتها ، دون تقنية مفرطة وبلغة واضحة ودقيقة دائماً . ولكن في تلك الحقبة كان ليفي - شتراوس الذي نشر لثلاث سنوات خلت كتاب « البنى الاصلية للقرابة » «Les structures élémentaires de la parenté» ، معروفاً لدى المتخصصين وحسب ، كان ما يزال « الاستاذ » كلود ليفي - شتراوس . أما اليوم فقد بات سيد البنيوية الذي يعرف اسمه جمهور عريض . كان تقديرنا أنه من المهم بمكان أن نعيد الى التداول هذا الكتيب الذي فقد من المكتبات منذ عدة سنوات .

الناشر



الثمن ١٢ ل . ل
او ما يعادلها

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع